

المنظمة العربية للترجمة

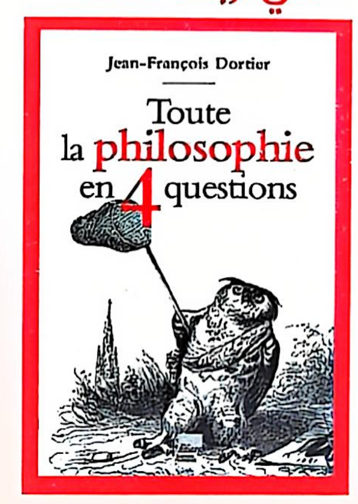
جان-فرانسوا دورتييه

الفلسفة كلها
في أربعة أسئلة

ترجمة
محمد أحمد طجو

الفلسفة كلها

في أربعة أسئلة



يختزل هذا الكتابُ الفلسفةَ كلّها في أربعة أسئلةٍ كان كانط قد طرحها، ويجيب عنها: ما الذي بوُسْعي أن أعرفه؟ ما الذي ينبغي علي أن أفعله؟ ما الذي يحق لي أن آمله؟ ما الإنسان؟

يشير السؤال الأول إلى نظرية المعرفة التي تُعدّ بحثاً عن الحقيقة المطلقة، وعن منهجٍ للتفكير بطريقة جيدة. ويشير السؤال الثاني إلى المعنى الذي نعطيه لحياتنا: هل نجده في السعادة، أم في إنجاز الأشياء، أم في الرغبة في فعل الخير؟ ويثير السؤال الثالث مسألة الخلاص. فهو يقود بعضَهم إلى التساؤل عن وجود الخلاص الأبدي، وبعضهم الآخر إلى الأمل في حياةٍ أفضل. أما السؤال الرابع «ما الإنسان؟» الذي طرحه كانط في نهاية حياته، فإنه يُمكن أن يضمّ الأسئلة السابقة، طالما أنه يدعو إلى التفكير في حالة الإنسان.

• **جان-فرانسوا دورتييه:** عالِم اجتماع فرنسي، مؤسس مجلة **العلوم الإنسانية** ورئيس تحريرها. من كتبه: **فلسفات عصرنا** (2009)، **من تاريخ العلوم الإنسانية** (2012)، **ثورة في أصولنا** (2015)، **العلوم الإنسانية، بانوراما المعارف** (2015)، **إدغار موران، مغامرة فكر** (2020).

• **محمد أحمد طجو:** أستاذ جامعي ومترجم من سوريا. من ترجماته: **من العقل إلى الدماغ** (المنظمة العربية للترجمة، 2023)، **من سقراط إلى فوكو** (دار صفحة 7 للنشر، 2022)، **من تاريخ العلوم الإنسانية** (المنظمة العربية للترجمة، 2022).

- علوم اللغة والمعاجم
- علوم إنسانية واجتماعية
- دراسات علمية مستقبلية
- فلسفة
- اقتصاد وإدارة مالية
- آداب وفنون
- تربية وعلوم الإعلام والاتصال



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 16دولاراً
أو ما يعادلها



الفلسفة كلها

في أربعة أسئلة



جان-فرانسوا دورتييه

الفلسفة كلها
في أربعة أسئلة

ترجمة
محمد أحمد طجو

مراجعة
ريما بركة

الـفـهـــرسة أثـنـاء الـنــــشر - إعـداد المـنظمة الـعـــربية لـلـتـرجـمـة

دورتييه، جان فرانسوا

الفلسفة كلها في أربعة أسئلة/ جان-فرانسوا دورتييه، ترجمة محمد أحمد طجو، مراجعة ريما بركة.

200 ص. - الفلسفة

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-614-434-161-2

1. نظرية المعرفة والتفكير في حالة الإنسان. أ. العــنــوان. ب. طجو، محمد أحمد (مترجم). ج. بركة، ريما (مراجع).

"الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة"

Dortier, Jean-François

Toute la philosophie en 4 questions

المنظمة العربية للترجمة

سنتر عزام، شارع السيدة، الجديدة، ط. 6

ص. ب. 5996 - 113 الحمراء، بيروت، 11032090 لبنان

هاتف: 892350 - 898196 (9611)

e-mail: aotarab@gmail.com - Web Site: http://www.aotarab.org

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الثاني (يناير) 2024

المحتويات

مقدمة المؤلف

- ما الذي بوِسْعي أن أعرفه؟
- ما الذي ينبغي عليّ أن أفعله؟
- ما الذي يحق لي أن آمله؟
- ما الإنسان؟

أكّد كانط (Kant) أنّ هذه الأسئلة الأربعة أتاحت تغطية مجال الفلسفة برمّته تقريباً.

• يشير السّؤال الأوّل إلى نظريّة المعرفة. ويُمكن فهمه بأنّه البحث عن حقيقةٍ مُطلقة، وعن منهجٍ للتّفكير بشكلٍ صحيح، أو بأنّه مدرسة لممارسةِ الشكّ.

• يشير السّؤال الثّاني إلى المعنى الذي نُعطيه لحياتنا: هل نجده في السّعادة، أم في إنجاز الأمور، أم في الرغبة في فعل الخير؟

• يثير السّؤال الثّالث مسألة الخلاص. وهو يدفع بعضَهم إلى التّساؤل عن وجود الخلاص الأبديّ، وبعضَهم الآخر إلى الأمل في حياةٍ أفضل.

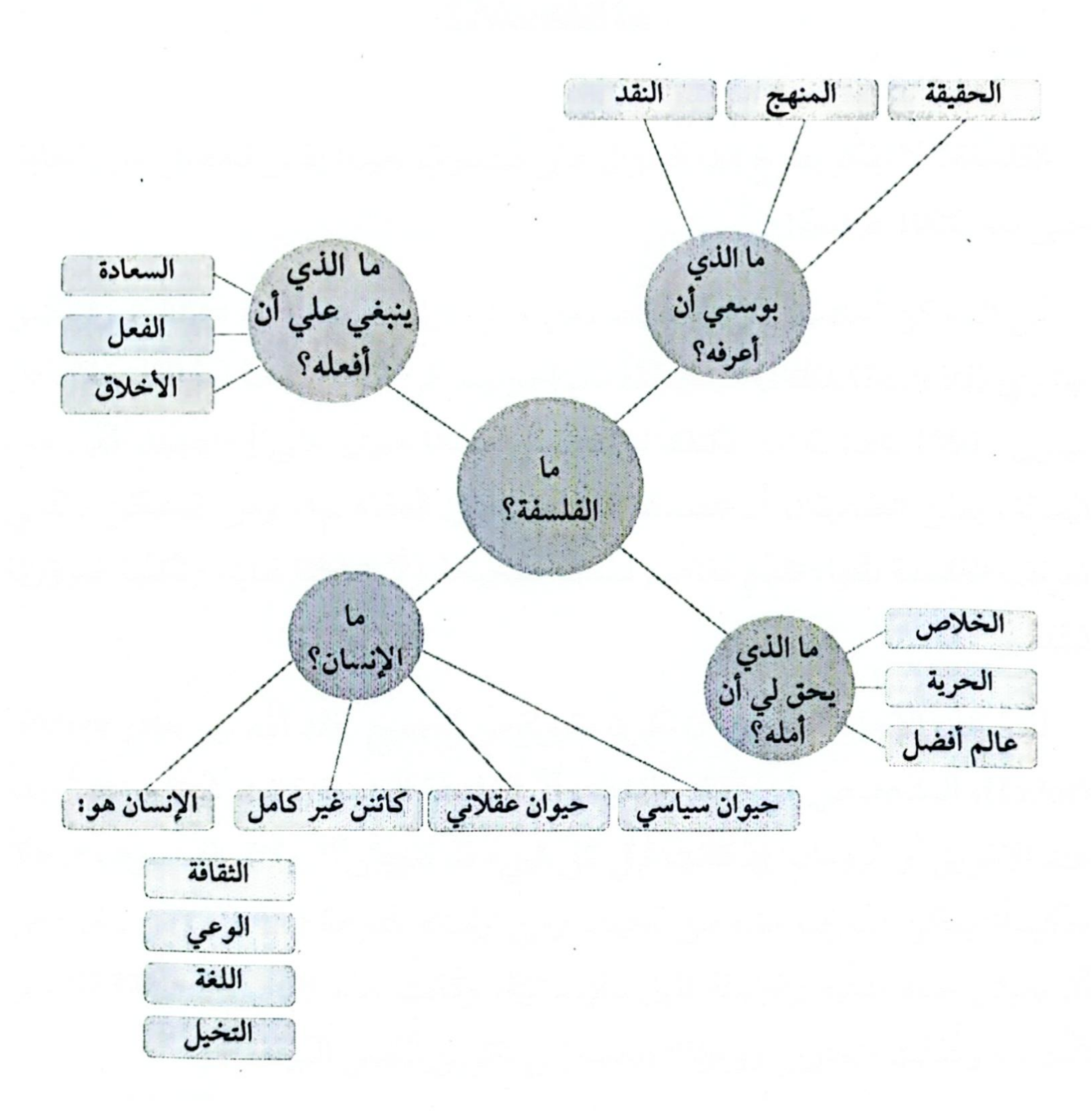
• أخيراً، لقد أعلن كانط في نهاية حياته أنّ السؤال الأخير، «ما الإنسان؟»، يمكنه أن يستوعب الأسئلة السابقة، كونه يدعو إلى التفكير في الوضع البشري.

ستكون الأسئلة الأربعة هذه بمثابة دليلٍ لاستكشاف منعطفات 2500 عام من الفلسفة. ويمثّل كلّ سؤالٍ منها مدخلاً يُؤدّي إلى إجابات محتملة عدة. كما يُوضّح كلَّ إجابةٍ عنها فيلسوفٌ مرجعيّ أو نظريّة أو مدرسة من مدارس الفكر المعترف بها.

سوف نستمع إذن إلى الخطابات الفلسفيّة المختلفة بصدرٍ رحب، ولكن من دون تحيّز أو تملّق. ولن نتردّد في إحراجها، والتّأكيد على نقاط ضعفها وعلى ما غابَ عنها، وفي أثناء ذلك، لن نتردّد في دحضِها. لأنّ لا شيء أكثر استهجانًا للعقل الفلسفي من العقل العقائدي.

هكذا، يُمكن للجميع أنْ يشقّوا طريقهم، وأن يسيروا على الدّرب الذي اختاروه لأنفسهم.

مسارات الفِكْر



رحلة عبر الأفكار الفلسفيّة الرئيسة

ما الفلسفة؟

الفلسفة؟ لا تفكّر بطرح هذا السّؤال على فيلسوفٍ بعينه: إذ لن تحصل على إجابة، حتى بعد 1000 صفحة!

من الممكن اختصار الإجابة، كما فعل جيل دولوز (Gilles Deleuze) وفيلكس غاتاري (Félix Guattari) اللّذان يُقدّمان إجابتهما في 220 صفحة (**ما الفلسفة؟**، دار مينوي (Minuit, 1991)). لكنك لن تحصل عندها سوى على إجابتهما. ففي هذه الحالة، يُعلن الصّديقان أنّ الفلسفة «نشاطٌ يخلق المفاهيم». ومن الممكن بالتّالي تعريف الفلسفة بأنها: تقدّم مفاهيم ليست صحيحة ولا خاطئة قبليّاً، ولكنّها ضروريّة للتّفكير.

لكنّ هذه الإجابة أبعد من أن تكون مقبولة من الجميع. فقد أكّد بيير هادو (Pierre Hadot)، المتخصّص في الفكر القديم، أنّ الفلسفة القديمة كانت شيئاً مختلفاً جداً عند الإغريق أو الرّومان: إذ كانت قبل كلّ شيء فنّاً للعيش[1]. وكان الفيلسوف «رجلاً حكيماً» يمكن التّعرّف عليه من لحيته، ومن ارتدائه التوجة (toge)، ومن رغبته في أن يعيش حياة مثالية وفاضلة تليق بالإنسانيّة. وكانت هذه «الحياة الجيدة» تقتضي الدّراسة وكذلك «تمارين روحيّة» تهدف إلى تكوين النّفس النّبيلة.

لكنْ، عندما يصف بيار هادو الفيلسوف بأنّه نوع من «قدّيس علمانيّ» متخصّصٍ في فنّ العيش، فإنّه يهمل جانباً آخر من الفلسفة هو: البحث عن المعرفة. كان الفيلسوف أيضاً خلال العصور القديمة «سيّد الحقيقة»، يحرص على الحصول على

(1) *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Gallimard, Folio Essais, 1995.

أعلى مستوى من مستويات المعرفة[2]. كما كان الفلاسفة يمارسون الميتافيزيقا، وهي رياضة فكريّة تقوم على التّفكير في أسس كل الأشياء: الوجود، أو الزّمان، أو العدم، أو النّفس، أو السّببيّة، أو الحركة. وللوصول إلى هذه الدّرجة العالية من المعرفة، كان من الضّروري أوّلاً إتقان الرياضيات (لقد كُتِب على مدخل أكاديمية أفلاطون: «من لم يكن مهندساً فلا يدخل منزلنا»)، وممارسة علم الفلك والطّب والعلوم الطّبيعية.

وكان الفيلسوف يهتمّ أيضاً بالشّؤون الإنسانيّة، وكان يجب أن يكون مُلمّاً بالبلاغة لمناقشة العدل والظّلم، وكان يدرس العواطف، ويحاول أن يفهم كيف يعمل العقل، وكان يُقارن أنظمة الحكم لمعرفة أيّها الأفضل، وهلّم جرا. وبالتّالي، لم تكن الفلسفة في ذلك الوقت تشمل ما يُسمّى بالعلوم الطبيعيّة فحسب، وإنّما أيضاً كلّ ما يندرج اليوم تحت مُسمّى العلوم الإنسانية.

باختصار، كان الفيلسوف عشاريّ الفكر: إذ كان يمارس المنطق، والهندسة، والبلاغة، والميتافيزيقا، والعلوم الطبيعيّة، بالإضافة إلى علم النّفس، والعلوم السياسيّة. وفضلاً عن ذلك، يمكن ملاحظة شعوره بالتّميّز على البشر العاديّين والمتخصّصين في أيّ مجال: كالطبيب، أو المهندس المعماري، أو الخبير الاستراتيجيّ العسكريّ، أو المهندس. ويرى أفلاطون أنّ الفيلسوف وحده القادر على إدراك عالم «المُثل» الحقيقي، الذي لا يمكن للنّاس العاديّين الوصول إليه.

وأخيراً، الفيلسوف معلم. ليس بمعنى المدرّس فحسب، إذ إنّه يرغب فوق ذلك في أن يكون مرشداً يسعى لتكوين التّلاميذ ولتأسيس «مدرسة» باسمه. وفي هذا المعنى، يُعدّ الفيلسوف أيضاً مرشداً روحياً، وما يُسمّى في الهند بالشّيخ الرّوحي (gourou). وكان الفيلسوف أحياناً مستشاراً للأمير (يختلط بأصحاب النّفوذ مثل أفلاطون وأرسطو)، أو مثقّفاً ملتزماً مثل فولتير (Voltaire). وفي أحيان أخرى كان أيضاً مرشداً على طريقة الكهنة أو علماء النفس: وهكذا عرّف شيشرون (Cicéron) الفلسفة بأنها «الطّب الحقيقيّ للرّوح».

(2) M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Le livre de poche, 2006.

كان الفيلسوف مفكّراً، وموسوعيّاً، ومعلّماً، ومثقّفاً، ومنظّراً، ومفكّراً أخلاقيّاً، وما إلى ذلك، ومن الممكن إيجاد شيء من كل هذا لدى فلاسفة اليوم، مع اختلافٍ بسيط يتمثل في أنّ العلوم البحتة والعلوم الإنسانيّة قد تحرّرت من الفلسفة. ويتّصل فنّ العيش أيضاً بالعلاجِ النّفسيّ والتّطوير الّذاتي... والتّنظير الأخلاقيّ شأن من شؤون اللّجان الأخلاقيّة. وبناء عليه، يصبح من الصّعب القبول بمكانته العظيمة وبتربّعه على عرش كلّ المعارف. وهنا يكمن خطر ظهور الفيلسوف بمظهر الثّرثار الذي يتألق في الصّالونات والبرامج التّلفزيونية، ويثير أفكاراً لا يستطيع أحد الفصل في كونها صحيحة أم خاطئة، مفيدة أم عديمة الفائدة.

باختصار، إن من محاسن الفلسفة قدرتها على التسلل إلى كل مكان، ومن مساوئها ألا تكون ضرورية في أي مكان. وهذا هو السبب في أنها لا تزال بعيدة المنال.

الفلسفة من الألف إلى الياء ...

بدلاً من البحث عن تعريفٍ يتعذّر وجوده، لنحاول أن نصف الفلسفة من خلال نِتاجها. ففي نهاية المطاف «نحن ما نفعله»، كما كان يُردّد جان- بول سارتر (Jean-Paul Sartre)، الأب الرّوحيّ للوجوديّة. بعبارة أخرى، من غير المجدي البحث عن «ماهيةٍ» (عن طبيعةٍ أساسيّة) للفلسفة: فهي ليست شيئاً آخر سوى ما يفعله الفلاسفة بها. فمن المستحيل تعريف الموسيقى، ولكن من السّهل التّعرف عليها عند سماعها. ينطبق الأمر على الفلسفة.، وهذا هو معنى العبارة التالية: «الوجود يسبق الماهيّة» (كذلك وفقاً لسارتر). إذ لا وجود لطبيعةٍ أساسيّة، بل لسلسلةٍ من الأفعال.

إذن، ما الذي يفعله الفلاسفة؟ وما التّوليفة الموسيقيّة التي يعزفونها؟ لمعرفة الإجابة، لنذهب إلى قسم الفلسفة في إحدى المكتبات. سنجد أنفسنا أمام جبل من الكتب. هذا ما يفعله الفلاسفة أوّلاً: الكتب، والكتب والمزيد من الكتب! لقد تركوا لنا مجموعة هائلة من المتون النّصية، التي تراكمت منذ ثلاثة آلاف سنة، والتي تُثرى كل عام بالمئات من المجلّدات الجديدة.

لنُلق نظرةً حسب التّرتيب الأبجديّ: أعلم أنّ الأمر سخيف، لكنّ مكتبتي مرتّبة على هذا النّحو. يبدأ الحرف (A) باسم أبيلار (Abélard)، وهو راهبٌ من القرن الثّاني عشر، وواضع مذهب «الاسمية»، المذهب الذي يؤكّد أنّ الأفكار التي نستخدمها للتّفكير في العالم إنّما هي مجرّد أسماء ولا يُمكننا بتاتاً أن تتوافق مع الواقع. وكان الاسميّون يعارضون «الواقعيين»، الذين يرون أنّ المفاهيم يجب أن تعكس ماهيّة الأشياء (لم يُحسم هذا النّقاش حتّى الآن). وأبيلار معروف أيضاً بسبب مغامرةٍ حزينة تتمثل بحبّه الممنوع لإلويز (Héloïse)، هذا الحبّ الذي أدّى إلى إخصائه!

بعد أبيلار يأتي أرسطو، وهو من أعظم الفلاسفة على مرّ التّاريخ! لقد هيمن على الفكر الغربيّ لمدة عشرة قرون. كان أرسطو في البداية تلميذ أفلاطون قبل أن ينفصل عنه ليؤسّس مدرسته الخاصّة به، مدرسة الليقيون (le Lycée). وتجدر الإشارة هنا إلى هذه الظّاهرة المتكرّرة التي يسعى المرشدون من خلالها إلى إنشاء المدارس وتكوين التّلاميذ، ثم يسارع هؤلاء الأخيرون إلى الانطلاق في حياتهم المهنيّة وتكوين مذهبهم الخاص. بيد أنّه يجب قتل الأب ليفرضوا وجودهم: إنّها قصّة قديمة عن النّسب والتّنافس والمدرسة الفكريّة والتّقاليد والمرتدّين. هذه الظّاهرة موجودة أيضاً في السّياسة والدين والفنّ والعلوم الإنسانيّة، إلخ. والفلسفة ليست باستثناء.

كان أرسطو أيضاً معلّم إسكندر الأكبر، غير أنّه كان قبل كل شيء عالماً كاملاً ألّف في كل المجالات: في المنطق والسّياسة والبلاغة والعلوم الطّبيعيّة وحتى في تاريخ الحيوان.

بعد أرسطو، وجدتُ (في المكتبة) ابن سينا وابن رشد. كان الأوّل، وهو من أصل فارسيّ، فيلسوفاً وطبيباً وعالم فلك. أمّا الثّاني فكان من الأندلس وعاش في القرن الثّاني عشر. وكلاهما كتب باللّغة العربيّة في فترة التّنوير الإسلاميّ (بين القرنين العاشر والرابع عشر). ويذكّرنا هذان الفيلسوفان بأنّ الفلسفة ليست مجرد شأن غربيّ، خلافاً لما قاله هيجل (Hegel). فقد كان هناك عصر ذهبيّ للفلسفة العربية. وبالمثل، هناك فلسفة هنديّة وصينيّة نُعيد اكتشافها اليوم. وكان هناك دائماً، في قارّات أخرى،

مفكّرون وميتافيزيقيّون ومنظّرون من كلّ نوع، حتى لو لم تُذكر أسماؤهم، وحتى لو اندثرت تعاليمهم. أتابع استعراض أقسام المكتبة: بعد الحرف (A)، يأتي الحرف (B)، وفيه اسم بنثام (Bentham) مؤسّس النّفعية، والحرف (C) كما في كونفوشيوس[3]، والحرف (D) كما في ديكارت (Descartes).

أما الحرف (H) فهو قسم ضخم! نجد فيه هيراقليطس (Héraclite) (كلّ شيء حركة)، وهوبز (Hobbes) (الإنسان ذئبٌ للإنسان)، وهيوم (Hume) (أصل الأفكار في الحواس)، وهيجل (Hegel) (مسار التّاريخ الإنسانيّ إنّما هو مسار تطوّر العقل الطّويل)، وهوسرل (Husserl) (من الممكن وجود علم للأفكار: الظّاهراتية)، وهايدجر (Heidegger) (الإنسان غارق في الزّمان)، ناهيك عن هوركهايمر (Horkheimer) (العقل هو المهيمن)، وهابرماس (Habermas) (العقل تواصليّ). ومن الممكن سرد الفلسفة بأكلمها انطلاقاً من الحرف (H) وحده...

لذلك، لننتقل إلى القسم النّهائيّ ونتوقف عند الحرف (W) والفيلسوف فيتجنشتاين (Wittgenstein) الذي لفت إليه الأنظار! فهذا المفكّر المنعزل والقلق أحدث ثورة في فلسفة بدايات القرن العشرين عندما ألّف وهو في سن الحادية والثّلاثين كتيّباً صغيراً بعنوان يصعب لفظه: رسالة منطقية-فلسفية (Tractacus logico-philosophicus). وعند وفاته عُثِر على مخطوطات بين أوراقه تُشكّك في أفكاره الأولى حول اللّغة، وتستأنف من جديد الجدل حول طبيعتها.

ثم يأتي الحرف (X) وكسينوفون (Xénophon). وهذا ليس اسم آلة موسيقية، وإنّما اسم فيلسوف محارب (والفلاسفة المحاربون قليلو العدد!). كان خلال المعارك يُسجّل أفكاره عبر كتابتها بشكل سريع، وهو يُعتبر بحق مخترع الاختزال. ونصل إلى الحرف (Y)، وإلى الاسم يانغ شو (Yan Shu)، وهو مفكّر صينيّ من القرن الرابع ق.م. (نعم الفلسفةُ صينيةٌ أيضاً). كان يانغ شو متشائماً للغاية، وكان يعتقد أنّ الحياة ليس لها قيمة كبيرة، وأنها تؤدّي إلى الموت، الذي ليس شيئاً آخر سوى التّعفّن...

(3) يُلفظ على أنه حرف ك بعد الحروف الصوتية A وO وU (المترجم).

ونصل أخيراً إلى الحرف (Z) وزينون الإيلي (Zénon d'Elée). تؤكد «مفارقاته» الشهيرة أنّ أخيل (Achille) لن يكون قادراً منطقياً على اللّحاق بالسّلحفاة التي انطلقت قبله مباشرة، على الرّغم من كونه عدّاءً جيّداً. فالفيلسوف يطرح أحياناً ألغازاً فكريّة هائلة وغير قابلة للحلّ على ما يبدو. ويشرح لنا كانط مصدر هذه المفارقات الغريبة الخاصة بالعقل المحض. لكن عليك بالصبر! لقد تخطيتُ للتوّ كانط وكلّ الذين يبدأ اسمهم بالحرف (K) (كيركيغارد (Kierkegaard)، وكون (Kuhn)، وغيرهما) ويعود السّبب في ذلك إلى ثقل أفكارهم في الوقت الرّاهن.

معرض صور: تلك هي الفلسفة إذا ما التزمنا بالقائمة الرّسمية للفلاسفة البارزين. وتجدر الإشارة، في المناسبة، إلى أمرين. الأوّل أنّ 99% من الفلاسفة رجال، وحنة أرنت (Hannah Arendt) هي واحدة من النّساء القلائل اللّواتي خرجن عن المألوف في مجال الفلسفة. بيد أنّ حضور الفيلسوفات ازداد كثيراً في الآونة الأخيرة. وأكثرهنّ شهرة جوديث بتلر (Judith Butler). والمفارقة أنّه ليس من المؤكّد أنها ستقبل بتصنيفها بين النّساء! إذ تُعد بتلر المنظّرة الرئيسة في نظريّة الكوير (Queer) التي تؤكّد أن التّصنيف الجنسيّ - «إناث»/«ذكور» - هو تصنيف عقليّ اعتباطيّ من وضع المجتمع. وهذه خصوصيّة أخرى من خصوصيّات الفلسفة: إنّها تحبّ مهاجمة الأفكار السّائدة.

ونشير هنا إلى أنّ العديد من الفلاسفة المعاصرين يُحبّون «تفكيك» المقولات الفكريّة: و«التّفكيك» الذي ابتكره هايدجر، وروّج له جاك دريدا (Jacques Derrida) (إنه شخصيّة عظيمة أخرى في الفكر المعاصر)، يقوم على مهاجمة الأنظمة التي بناها آخرون. فالفلاسفة فتيان مشاغبون في بعض الأحيان. كان نيتشه (Nietzsche) يريد أن «يتفلسف بضربات المطرقة» ليهدم كلّ ما بُني من قبله[4].

---

(4) صرح بذلك نيتشه بنفسه قائلاً: «أنا لست إنساناً، أنا عبوة ديناميت أتفلسف بضربات المطرقة» (المترجم).

الفلسفة إذن قضيّة «مؤلفين». إذ إنّهم يتعاقبون ولا يتشابهون كليّاً. وهي في هذا أقرب إلى الرّسم أو الأدب منها إلى العلوم البحتة. فلا أحد يفكّر في تصنيف كتب العلماء وفقًا لمؤلّفيها. ويتجاوز علم عصر النّهضة في علم الأحياء أو الكيمياء علم العصور القديمة، ولكنّه أصبح اليوم قديماً أو مدمجاً في العلوم المعاصرة. أمّا في الفلسفة فلا شيء قديم. لا أحد يستطيع البتّ في أنّ باسكال (Pascal) يتفوّق على ديكارت (Descartes)، أو أنّ بيرغسون (Bergson) حلّ محلّ سبينوزا (Spinoza). ويبدو أن كلّ فيلسوفٍ فريدٌ وخالد في آن واحد. ولا يزال ممكناً في القرن الحادي والعشرين أن يُعلن المرء أنّه أفلاطونيّ (أعرف بعضهم!) وسبينوزوي (أعرف بعضهم أيضاً) أو حتى توماوي[5] (thomiste) (نعم، هذا موجود). في الفلسفة، ليس للزّمن تأثير: إنّه قوّتها أو ضعفها، كما نشاء.

من الميتافيزيقيا إلى مصارعة الثّيران

لنترك الفلاسفة المؤلّفين جانباً للتّركيز على مواضيع الدّراسة الفلسفيّة. إنّ السّمة المميّزة للفلسفة هي مواجهة «أسئلة مهمّة» مثل: «ما الحقيقة؟»، «ما الشّرّ؟»، «هل هناك معنى للتّاريخ؟». فالفلسفة تحبّ الألغاز الكبيرة: الوعي، والجمال، واللّغة، والزّمن، والفنّ، إلخ.

باختصار، من المفترض أن تتطرّق الفلسفة إلى الأمور الجوهريّة. ولهذا السبب، فإنّها تبهر، وتجذب، وتثير الاهتمام والشّغف. وقد طرحنا جميعاً على أنفسنا مثل هذه الأسئلة. فالأطفال يتساءلون في سنٍّ مبكرةٍ جدًّا عن ماهيّة الموت، وعمّا إذا كان للكون بداية (وماذا كان هناك من قبل؟). نعم، الأطفال فلاسفة بشكلٍ عفويّ. من جهة أخرى، هناك كبار السّن أيضاً: فالمقاهي الفلسفيّة والمؤتمرات العامّة مليئة بكبار السّنّ من الرّجال والنّساء الذين لا يزالون يبحثون عن إجابات عن هذه الأسئلة الأبديّة. فجميع النّاس يطرحون أسئلة على أنفسهم. والجميع يُمارس الفلسفة، حتى من دون الرغبة في ذلك أو حتى من دون القدرة على ذلك.

(5) نسبة إلى توما الأكويني Thomas d'Aquin (المترجم).

تتميّز الأسئلة الفلسفيّة بخطورتها وجدّيتها. تشهد على ذلك العناوين المثيرة للاهتمام: **الوجود والزمان** (هايدجر)، **الوجود والعدم** (سارتر)، **ظاهراتيّة العقل** (هيجل)، **خطاب عن المنهج**[6] (ديكارت)، **التّطور المبدع** (برجسون)، **الأخلاق** (سبينوزا). وكلّها عناوين مهمّة[7].

إنّها مهمّة وصعبة. والمرء يُجذَب بأسئلتها العظيمة متأمّلاً العثور فيها على حقائق عميقة. وللأسف، غالباً ما تكون هذه الحقائق بعيدة المنال. لأنّ جزءاً كبيراً من الإنتاج الفلسفيّ، وينبغي أن نعترف بذلك، مخصّص للمُطّلعين، وحتى المتخصّصون لا يستطيعون التّغلّب على صعوبتها. افتح كتب كانط وليبنتز (Leibniz) وهايدجر وهوسرل وفيتجنشتاين وسوف تصطدم بنثرٍ غامض، وبراهين ملتويّة، وشروحاتٍ وعروضٍ لا نهاية لها، ومفاهيم تصلح لآلاف التّفسيرات والتّأويلات المختلفة. ونتيجة لذلك، تقوم معظم الأدبيّات الفلسفيّة على التّعليق، وعلى محاولة فرز ما يقصده الفلاسفة الآخرون. فالفلسفة تفسيريّة، كما هو الحال في الدّين أو في التّحليل النّفسي.

لحسن الحظّ، هناك بعض المؤلّفين الواضحين (باسكال واحد منهم)، وهناك بالمقابل مواضيع أقل تعقيداً. فقد تخلّى بعض الفلاسفة في الآونة الأخيرة عن الأسئلة المهمّة والأنظمة الرئيسة في سبيل التّركيز على الطّهي، ومصارعة الثّيران، والمشي أو حتى المسلسلات التّلفزيونيّة. يقال إنّ «كلّ شيء لذيذ في الخنزير». وفي الفلسفة أيضاً: كلّ شيء ملائم للتّفكير فيه.

ومع ذلك، يصعب غالباً فهم الفلسفة: إنّها مكثّفة وجدّيّة ونادراً ما تكون سهلة، إلّا في بعض الحالات الاستثنائيّة. ففولتير فيلسوف ساخر وقاموسه الفلسفيّ مبتهج.

---

(6) صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب عن المنظمة العربية للترجمة (بيروت) بعنوان **حديث الطريقة** (المترجم).

(7) ناهيك عن كتاب كانط **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة** Prolégomènes à toute métaphysique future. ويتصدر القائمة فيتجنشتاين وكتابه الموسوم بعنوان **رسالة منطقية-فلسفية** Tractacus logico- philicus.

ويجعلنا علم نيتشه المرح[8] نبتسم أحيانًا. ولكنّه في معظم الأحيان غضوب ومتأفّف ومُملّ على وجه الخصوص. وسيوران (Cioran) هو الأكثر تشاؤماً، لكنّه يعرف كيف يستخدم الدّعابة السوداء: فعنوان كتابه الأكثر شهرة هو **مساوئ أن يكون المرء قد وُلِد**[9]. بالمقابل، حذارِ! فنحن لا نستمتع على الإطلاق أثناء قراءة كتاب **الضحك** (Le Rire) لهنري برجسون [10]. فهو مملّ ومُنفّر مثل كتاب فرويد الموسوم بـ: **النّكتة وعلاقتها باللّاوعي**.

ونظراً لأنّ الفلسفة ليست مسليّة، فإنّ الموضة في الوقت الحاليّ هي تقديم «فلسفة خفيفة» تحمل عناوين من قبيل: «مختصر في الفلسفة مخصّص لـ...» أو «شرح الفلسفة لحفيدتي». ولكن، سيقول المتخصّصون وهم يعبسون: إنّ هذا ليس فلسفة وإنّما تجارة.

تُكرّس الفلسفة نفسها، مع بعض الاستثناءات، للأسئلة العامّة، بمفرداتٍ صعبة. وتقدّم إجابات غامضة في بعض الأحيان لأسئلة لا نهاية لها. يمكنها أن تتناول الأنطولوجيا (مسألة الوجود)، والفلسفة الأخلاقيّة (الخير والشّرّ، العدل والظّلم، الأنانيّة أو الإيثار)، وفلسفة العقل (كيف يعمل الفكر؟)، والإبستمولوجيا (ما العلم؟)، والفلسفة السّياسيّة (هل هناك أنظمة أفضل من غيرها؟). وهناك أيضاً علم الجمال (مسألة ما هو جميل)، وفلسفة اللّغة، وفلسفة المنطق، وفلسفة التّاريخ. ناهيك عن الميتافيزيقا التي عادت إلى الواجهة، والتي لا تتردّد في طرح المسألة الأكثر إرباكاً: «لماذا هناك شيء بدلاً من لا شيء؟»

---

(8) انظر: **العلمُ المَرِح** (نيتشه - ترجمة وتقديم حسان بورقية، محمد الناجي.http://shazaraaat 07/blogspot.html.com/2020 (المترجم).

(9) أو: **مثالب الولادة** (المترجم).

(10) صدر كتاب **الضحك: في معنى الهزل** لمؤلفه هنري برغسون مؤخراً (2023) عن المنظمة العربية للترجمة (المترجم).

ما جدوى الفلسفة؟

لنلخص إذن رحلتنا. تُقدّم الفلسفة وجوهاً متعدّدة: بدءًا بالأستاذ وصولًا إلى الأخلاقيّ، ومن الميتافيزيقيّ إلى المثقّف الملتزم، ومن العالِم إلى الموسوعيّ. وهي عبارة عن معرضٍ للمؤلّفين العظماء وغيرهم الأقلّ شهرة، بالإضافة إلى المُتخصّصين الذي يشرحون مَن سبقهم. كما تغطّي الفلسفة مجالاً هائلاً - من فنّ العيش إلى الأنطولوجيا مروراً بفلسفة الطّبخ. وقد ظهرت في قارّات عدّة وانتقلت عبر العصور... وتتكوّن من ملايين الكتب. لذلك، نحن هنا أمام مكتبتنا المهيبة، ويدنا جاهزة لتناول الكتاب الأوّل منها. من هنا يتبادر إلى الذّهن سؤالان:

بماذا نبدأ؟ وقبل كلّ شيء: هل توازي النّتيجة الأتعاب؟

إذا كان الأمر يتعلّق بتعلّم الفيزياء، على سبيل المثال لا الحصر، فلن يساورنا مثل هذا الشكّ. ولا جرم أن ثمّة نقاشات في الفيزياء حول الانفجار العظيم، وحول نظريّة النّسبيّة، ونحن نعلم أنّ هذه النّماذج في يوم من الأيّام سوف تصبح قديمة أو سوف تُدمج في نظريّةٍ أكثر شمولاً. لكن لا يزال لّدينا قاعدة أكيدة: فالطّائرات تطير بفضل الفيزياء، وتُضاء المنازل، وتُبنى الجسور. يعني ذلك أنّ هناك قاعدة صلبة جداً.

ماذا عن الفلسفة؟ هل يتفوّق أرسطو على أفلاطون؟ وهل عفا الزّمن على ديكارت؟ وهل يمكن تصديق هيجل؟

كيف يُمكن للفلاسفة ألّا يتّفقوا البتّة على الحدّ الأدنى من المعرفة، وعلى بعض المكتسبات الثّابتة التي تتيح لنا المضيّ قدماً انطلاقاً من القواعد التي يقبلها الجميع؟ وكيف يمكن للأشخاص الذين يتمتّعون بالذّكاء الحادّ والعقل المنفتح والصّرامة الشّديدة في براهينهم الجميلة ألّا يتوصّلوا بتاتاً إلى التّفاهم مع بعضهم البعض؟

هذه المسألة بالضّبط كانت قد لازمت كانط. وقد جعلها نقطة الانطلاق في كتابه **نقد العقل المحض**[11]، حيث يتساءل: لماذا لا ننجح في وضع حقائق مشتركة في الفلسفة كما في الرّياضيات أو الفيزياء؟

---

(11) صدر هذا الكتاب بالعربية عن **المنظمة العربية للترجمة** (بيروت) في العام 2013 (المترجم).

وكانت إجابته كما يلي: لا يمكن للعقل التوقّف عن طرح أسئلةٍ لا يستطيع الإجابة عنها. ويستحيل الإجابة عن هذا السؤال البسيط الذي يطرحه الطفل: «ماذا كان هناك قبل بداية العالم؟» أو «هل الله موجود؟» لأنّ الله، والزّمان، والخير، والشّرّ، والوجود، والحرّيّة، والسّعادة مقولات ميتافيزيقيّة خلقتها بنية عقلنا. ويرغب الإنسان في اختراق سرّها، كما لو أنّها تنتمي إلى العالم في حين أنّها بناءات عقليّة(12).

من الضّروريّ إذًا أن نوجّه التّساؤل الفلسفيّ لأنفسنا وليس للعالم لنفهم كيف نفكّر. وينبغي على وجه التّحديد وصف البنى الفكريّة قبل فهم قدراتها وحدودها.

لذلك، إن أوّل سؤال ينبغي طرحه هو: «ما الذي بِوُسْعي أن أعرفه»؟ هذه هي نقطة الانطلاق لكل الفلسفة. لكن الفلسفة لا تُختصر في مسألة المعرفة. فالتّفلسف يعني أيضاً تساؤل المرء عن معنى حياته، والتزاماته، وإمكانيّة الخلاص، وإمكانيّة وجود عالم أفضل، وكذا التّساؤل عن الطّبيعة البشريّة.

إذا واصلنا قراءة **نقد العقل المحض** قراءة متأنيّة، سوف نجد صيغة مشهورة تلخّص مشروع كانط كلّه:

«يتركّز اهتمام عقلي كلّه على الأسئلة الثّلاثة التّالية:

1- ما الذي بوُسْعي أن أعرفه؟

2- ما الذي ينبغي عليّ أن أفعله؟

3- ما الذي يحقّ لي أن آمله»؟

---

(12) لنتوخَّ الحذر هنا. فكانط لا يقول إن الله أو السعادة أو الزمان أو الشر مقولات لا وجود لها. إنه يقول إننا، بالحديث عنها، نواجه دائماً تصوراتنا الخاصة. وهو لا يقول إن العقل ناقص: إنه يصنع المعجزات في الرياضيات عندما يتعلق الأمر ببراهين خالصة، وفي الفيزياء عندما يضع القوانين، ويقارن، ويواجه. ولكنه يحذر من «**العقل المحض**» عندما يتجاوز حدوده.

سوف يستشهد كانط مراراً وتكراراً بهذه الأسئلة باعتبارها أسئلة مفتاحيّة تلخّص بالنسبة إليه مجال الفلسفة كلّه. ومن ثمّ، سيضيف في نهاية حياته سؤالاً رابعاً من المفترض أن يلخّص الأسئلة الأخرى كلّها: «ما الإنسان»؟[13].

الأسئلة الأربعة: دليل فلسفيّ

الفلسفة كلّها في أربعة أسئلة فقط! يقترح كانط علينا مساراً توجيهيّاً... هل يُمكننا فعلاً عُبور مجال الفكر الفلسفيّ الهائل باتّباع هذا المسار؟ ولمَ لا؟

ربّما يكون من الضّروري إعادة ترتيب أقسام المسار الذي اقترحه كانط قليلاً: ليست فلسفة عصره فلسفة اليوم. فهو خصّ الميتافيزيقا وعلم اللّاهوت بمكانة كبيرة: وهما قد أصبحا مجالين هامشيّين. وطرح السّؤال الأخير (ما الإنسان؟) في وقتٍ لم تكن فيه العلوم الإنسانيّة قد وُلدت بعد، ونحن اليوم يمكننا أن نأخذها بعين الاعتبار. ويمكن في نهاية المطاف أن تشكّل الأسئلة الأربعة مساراً توجيهيّاً جيّداً.

ما الذي بوُسْعي أن أعرفه؟

يتعلّق السّؤال الأوّل هذا بفلسفة المعرفة. وقد قدّم التّقليدُ الفلسفيّ بعض الإجابات الأساسيّة:

1. الفلسفة بوصفها الطّريق إلى حقيقةٍ معيّنة

كانت هذه فكرة أفلاطون، ونظريّته عن «المُثل». وفكرة سبينوزا ومعرفته بـ«النّوع الثّالث»، وهو نوع أشبه بالوحي الصّوفي (الذي يندمج فيه الإيمان والعقل)، أو أيضاً فكرة هيجل وعلمه في المنطق (نوع من موسوعة المفاهيم الكليّة universels).

2. الفلسفة بوصفها منهجاً

بالنّسبة إلى فلاسفة آخرين، ليست الفلسفة سوى فنّ التّفكير الذي يؤدّي إلى تقدّم المعرفة، والذي لا يضمن بتاتاً الوصول إلى حقيقةٍ مطلقة. وهذا رأي الفلاسفة التّجريبيّن أو العقلانيين أو الظّاهراتيين أو الجدليّين أو فلاسفة العلوم. إلخ.، أي كلّ

---

(13) انظر: مقدمة المنطق *Logique* (الإصدار الأخير، 1800).

أولئك الذين يؤمنون بأنّ الفلسفة مفيدة لتوجيه فكرهم. يقوم كتاب ديكارت **خطاب عن المنهج** على العقل وحده. ويعتقد باسكال، عدوّه الرّئيس، أنّ الفكر الصّائب يجب أن يُقرِن «العقل البارع» بـ«العقل الهندسيّ». وينتقد كانط طموحات العقل المحض الكبيرة، ولكنّه يُؤمن بالقدرة على التّحكم في استخدامه.

3. الفلسفة بوصفها فكراً نقديّاً

أخيراً، يَعتبر أحد التّيارات التّقليديّة بأكمله أنّ المنهج الفلسفيّ يساعد في مواجهة الأفكار السّائدة، ويفيد في كشف الحقائق الزّائفة، ويحمي من الأنظمة. وتتمثّل مهمّته في تنمية التّفكير النّقديّ والدّعوة للتّيقّظ. فسقراط والشّكوكيّون والاسميّون ومنظّرو التّفكيك يعتقدون بكلّ ذلك.

ما الذي ينبغي عليّ أن أفعله؟

يُحيلنا السّؤال الثّاني إلى الفعل، وإلى الالتزام والتّساؤل الرّئيس: ماذا عليّ أن أفعل بحياتي؟ وبناء عليه، يمكن جمع الإجابات في ثلاثة مواقف أساسيّة.

1. هناك من يعتقد، مثل أرسطو، أنّ السّعادة هدف الحياة عند كلّ إنسان. لكن أين يمكن العثور عليها؟ تُصنَّف الإجابات في إطار بعض الفلسفات المعترف بها، وهي: مذهب اللّذة، والأبيقوريّة، والرواقيّة ونسخها الشّرقيّة (البوذيّة، والكونفوشيوسيّة، والطاويّة).

2. وهناك من يعتقد أنّ الحياة يجب أن تتوجّه نحو الفعل. الحياة «تحقيق الذّات» أو تحقيق شيءٍ ما. وهذا ليس بالضّرورة مرادفاً للسّعادة. يستطيع المرء تحقيق ذاته في العمل أو الفنّ أو السّياسة. ولكن عليه أن يعلم أنّ تحقيق مشاريعه يتطلّب أيضاً المعاناة، والزّهد، والتّجربة. ويُعدّ نيتشه الممثّل الرّمزي لفلسفة الفعل هذه.

3. وأخيراً، يمكن للمرء أن يقرّر ألّا يكرّس حياته للسّعادة (هذا هدفٌ استخفّ به كانط) أو لتحقيق المشاريع العظيمة: أن تعيش حياتك جيّداً يعني أيضاً ببساطة الرّغبة في فعل الخير، أو في «أن تكون شخصاً جيّداً». هذه هي أهمّ مسألة في الفلسفة الأخلاقيّة...

ما الذي يحقّ لي أنْ آمله؟

سواء اختار المرء السّعادة أم الاكتمال أم الرّغبة في فعل الخير، فإنه يبقى علينا أن نرى ما إذا كانت النّتيجة تفي بالأتعاب. هل السّعادة ممكنة؟ وهل هي موجودة في هذا العالم؟ وقد لازمت مسألة الله والخلاص في الآخرة الفلسفة المعاصرة في زمنٍ كان الفلاسفة يجتهدون فيه لإثبات وجود الله أو على الأقلّ إثبات الحاجة إلى الإيمان به، مثل باسكال. لكن، عندما أعلن نيتشه في القرن التّاسع عشر «موت الله»، اتّخذت مسألة معنى الحياة مساراً جديداً. فقد أثار الفلاسفة بعدئذ مسألة الحريّة، ومسألة الالتزام من منظورٍ مختلف. وقد تقدّمت الوجوديّة وأفكار الالتزام على علم اللّاهوت القديم الذي شهد أفولاً، وعادت القضايا الإنسانيّة الكبرى إلى أرض الواقع.

كذلك، ينبغي أن نذكّر أولئك الذين يضعون للفلسفة هدفاً جماعياً، هل هناك عالَم أفضل ممكن؟ وإذا كانت الإجابة بنعم، كيف الوصول إليه؟ هل يمكن ذلك من خلال بناء دولة قانون جديدة؟ أم عن طريق عقد اجتماعيّ جديد؟ أم عن طريق الثّورة؟ أم فقط من خلال الأنظمة الأقلّ سوءاً؟ لقد تميّزت معالم الفلسفة السياسيّة بكوكبةٍ من المفكّرين مثل روسو (Rousseau) وهوبز (Hobbes) وماركس (Marx) أو حتّى حنة أرنت، وقد قدّم كل منهم إجابته عن هذه التّساؤلات المهمّة.

ما الإنسان؟

في نهاية حياته، لخّص كانط أخيراً مجالات فلسفته كلّها في سؤال أخير: ما الإنسان؟ كلّ شيء يؤدّي إلى هذا السّؤال: لأنّه، باختصار، لا يمكن للمرء أن يجيب عن السّؤال المتعلّق بقدراته العقليّة (ما الذي بوُسْعي أن أعرفه؟)، وبالغرض من حياته (ما الذي ينبغي عليّ أن أفعله؟)، وبمجال المُمْكنات (ما الذي يحقّ لي أن آمله؟)، من دون أن يعرف أوّلاً ما الإنسان وما الذي هو قادر عليه.

لقد قُدِّمت، لفترة طويلة بالفعل، إجابات عدة. ووُصف الإنسان بأنه حيوان سياسيّ، وحيوان عاقل، وحيوان أخلاقيّ، وكائن حرّ، أو على العكس من ذلك كائن تُقيّده

غرائزه واحتياجاته، وتُهيمن عليه عواطفه. وقد عُدّ كائناً متناقضاً ذا وجهين: نصفه ملاك ونصفه وحش... ثم شهدنا مع ظهور العلوم الإنسانيّة نماذج جديدة: الإنسان هو الثّقافة، الإنسان هو اللّغة، الإنسان هو الرّغبة، وما إلى ذلك.

وقد أتاحت إعادة الاكتشافات الأخيرة للحيوانات التّشكيك في كلّ الحدود التي أنهك الإنسان نفسه في رسمها من أجل أنْ يميز نفسه عن سائر المخلوقات...

مسارٌ توجيهيّ في متاهات الفكر

أخيراً، نستطيع، انطلاقاً من أسئلة كانط الأربعة هذه، أنْ نُغطّي جزءاً كبيراً من المجال الفلسفيّ. فنحن نقف على مسار توجيهيّ يتيح لنا التّجول في متاهات النّظريات والمؤلّفين والكتب والإشكاليّات الكبرى، من دون تردّد وضياع. ويتوافق مع كلّ سؤال مهمّ بعض الإجابات الرئيسة: يقود لغز المعرفة (ما الذي بوُسْعي أن أعرفه؟) إلى ثلاثة اتّجاهات: طريق الحقيقة، وطريق المنهج، وطريق التّفكير النّقدي. وتؤدّي معضلة الفعل (ما الذي ينبغي عليّ أن أفعله؟) إلى الاختيار بين السّعادة أو الفعل أو الأخلاق. وأمّا سؤال الأمل (ما الذي يحقّ لي أن آمله؟) فيؤدّي إلى البحث عن الخلاص، أو إلى قلق الحريّة، أو إلى البحث عن عالم أفضل، إلخ.

وتقود كلّ إجابة بدورها إلى تطوّرات يمثّلها اسمٌ، ومؤلّف، ووجه. وسوف نسألهم لنعرف إجاباتهم عن الأسئلة التي تؤرقنا. ومن ثمّ سنستمع إليهم، ونحقّق أقصى فائدة منهم، ثمّ نتابع طريقنا. فالعظماء من الفلاسفة - سقراط أو أرسطو أو ديكارت أو كانط أو نيتشه أو الآخرين كلّهم - مراجع لا مناص منها، ليس من باب الوفاء لهم، وليس بالضّرورة لأنّ إجابتهم هي الإجابة الصّحيحة أو حتى الأكثر أهميّة، ولكن ببساطة لأنّها فرضت نفسها في نهاية الأمر بوصفها صيغة معترفاً بها، ومرجعاً، ونموذجاً.

وسواء كانت إجاباتهم صحيحة أم خاطئة، مفيدة أم غير مجدية، معاصرة أم عفا عليها الزّمن، فإنّ ذلك مسألة أخرى. ولكلٍّ منّا خياراته، لكنّ فضلها يتجلّى في تحديد نطاق الفكر وتقديم المفاهيم والنّماذج الفكريّة والتفسيريّة الضّرورية للتّفكير. فكلّ

نظريّة من النّظريات الفلسفيّة الرئيسة تشكّل رؤية للعالم. وبما أنّنا جميعاً نبحث عن وجهة نظرٍ نرى منها العالم، فإنّ هذا هو السبب في أنّ الفلسفة تجذبنا كثيراً. ذلك أن الفكر يمقت الفراغ.

السّؤال الأوّل

ما الذي بوُسْعي أنْ أعرفه؟

يشير السّؤال الأوّل الذي طرحه كانط - ما الذي بوِسْعي أن أعرفه؟ - إلى فلسفة المعرفة. ويشمل مجالاً واسعاً جداً.

لقد رأى بعضهم، كما أفلاطون أو سبينوزا أو هيجل، أنّ الفلسفة يجب أن تتيح الوصول إلى حقائق عليا (عالم المثل الخالص بالنّسبة إلى أفلاطون، والحدس بماهيّات الأشياء بالنّسبة إلى سبينوزا، والعقل المحض بالنّسبة إلى هيجل).

وهناك من يرى أنّ الفلسفة منهج لتعزيز المعرفة قبل كلّ شيء. وهذا هو العقل الاستنتاجيّ لدى ديكارت. أمّا كانط، فيعتقد من جانبه أنّ للعقل فضائل ولكن له بعض الحدود أيضاً.

يجب علينا إذن، قبل الادّعاء بمعرفة العالم، أن نتساءل عن قدرات عقل الإنسان وحدوده.

ننتقل بعدئذ من البحث عن الحقيقة إلى معرفة عقل الإنسان. وقد وضعت الإجابةَ عن هذا السّؤال جماعة التّجريبيين (تأتي المعرفة كلّها من الحواس) في مواجهةٍ مع العقلانيّين (يسبق العقلُ التّجربة ويتجاوزها)[14].

وأخيراً، هناك أيضاً من يعتقد أنّ الفلسفة تهدف قبل كلّ شيء إلى التّخلص من الأفكار السّائدة والأوهام، أو هناك من يرى أنّها تقوم على خلق المفاهيم ورؤى العالم الضّرورية للحياة والتّفكير.

---

(14) انظر موسى وهبة، **مصطلحات نقد العقل المحض**:
http://search.mandumah.com/Record/433878/Details

سقراط ومدرسة الشّكّ

تكمن الطّريقة الأولى للنّظر في الفلسفة في جعلها مدرسة للشّكّ. وإذا كانت هناك شخصيّة تمثّل هذا المفهوم أفضل تمثيل فهي سقراط (حوالي 470 - 399 ق.م.)، الحكيم والشّكوكي الذي حُكم عليه بالإعدام بتهمة «جريمة الرّأي»، إذا تكلّمنا بلغة اليوم.

لنتذكر القصّة. لقد جرت وقائعها في أثينا في العام 400 ق.م. وكانت المدينة الإغريقيّة في ذلك الوقت قد استعادت الدّيمقراطيّة بعد فترةٍ من الاستبداد. وكان النّظام الديمقراطيّ والشّعبيّ الهشّ، وغير المستقرّ الذي قوّضته بعض الخلافات الدّاخليّة يسعى إلى ترسيخ سلطته. ما جرى أنّ سقراط قام لسنوات عدّة بدورٍ مهمّ في إثارة الشغب. واتُّهم بالعصيان، ولا سيّما، من خلال تعاليمه، بـ«إفساد الشّباب». وفي الواقع، إضافة إلى هذه الاتّهامات اتُّهم بتقويض أسس الدّستور. ألم يهاجم سقراط مبدأ اختيار القضاة بالقرعة معتبراً هذا الأمر حماقة؟ فمناقشة صلاحيّة القواعد المعمول بها... يُعرّض سلطة الديموقراطية النّاشئة للخطر. وتكمن المفارقة في أنّ هذا النّظام الدّيموقراطي الذي لم يكد يستعيد الحكم بعد حقبة طويلة من الاستبداد هو نفسه الذي حكم بالموت على الفيلسوف !

من كان سقراط حقاً؟

يشير إليه شيشرون قائلاً بأنّه «أبو الفلسفة». وهذا ليس دقيقاً حقاً بسبب وجود من مهّد قبله للفلسفة في اليونان: إنّهم أولئك الذين يُطلق عليهم بحقّ اسم فلاسفة «ما قبل سقراط» (انظر الإطار). ومع ذلك، يُعدّ سقراط «الأب المؤسّس»، لأنّه أثّر في معظم المؤلّفين العظماء وفي معظم المدارس الفلسفيّة اليونانيّة. وبصرف النّظر عن

الأبيقوريين، فإنّ مدارس فكريّة يونانيّة أخرى احتذت حذوه: الكلبيون، (مثل ديوجين Diogène)، وأتباع مذهب اللّذة (مثل أريستيبوس Aristippe). ولكنّ تلميذه أفلاطون هو الذي وضعه، قبل كلّ شيء، في عداد عظماء الفلسفة، وجعل عمله معروفاً من خلال حواراته (**بروتاغوراس، وثياتيتوس، وتقريظ سقراط**).

ما الذي نعرفه عن سقراط؟

في الحقيقة، نعرف القليل عنه: نعرف أنّ والده كان نحّاتاً وأنّ أمّه كانت تعمل قابلة. ولكن، كيف كان يكسب رزقه؟ يقول بعضهم إنّه كان فقيراً ومتسوّلاً، ويرى بعضهم الآخر أنّه كان غنيّاً ومصرفيّاً! ففي النّصوص التي تتحدّث عنه، غالباً ما نراه يتكلّم إمّا وهو يمشي في شوارع أثينا وإمّا وهو يحضر «مأدبة». ولا شكّ في أنّ سقراط كان معلّماً (أي مربيّاً يعمل لدى العائلات الكبيرة) وفي الوقت نفسه كان مفكّراً متجوّلاً يعيش في رعاية بعض الأرستقراطيين الأثرياء. وقد جعلته شهرته الشّخصيّة الكبيرة بمثابة زعيمِ مدرسةٍ فلسفيّة، ورائدٍ فكريّ.

ماذا قال حقاً؟

لا يوجد «نظام» فكريّ لدى سقراط، أي لا يوجد لديه أيّ نظريّة تشرح الطّبيعة، والإنسان، والمعنى النّهائي لكلّ شيء. والفلسفة عند حدّ تعبيره ممارسة تأمليّة: إنّها فنّ التّفكير وفن العيش.

ووفقاً لأفلاطون في **الحوارات**، لا يتمثّل منهج سقراط في تقديم الحقائق أو حتى في الطّعن وجهاً لوجه في أطروحات محاوريه. فأسلوبه كان يقوم على التّشكيك في اليقين المثبت من خلال طرح سلسلةٍ من الأسئلة المزعجة. إذ إنه كان يحبّ إثارة خصومه أمام الشّباب الأثينيّ المثقّف. فيسأل، على سبيل المثال، في **بروتاغوراس**: ما الفضيلة؟ هل هي «واحدة» أم أنّ لها أشكالاً عدّة؟ وهل يُمكن تعليمها؟ وهو يدفع بذلك محاوره، من خلال أسئلة مصطنعة البراءة، إلى معضلات[15] (تُسمّى بالفرنسية

(15) مصطلح أرسطي في الأساس يُراد به «وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجته في الجواب عن مسألة

«apories»)، ثم إلى الاعتراف بالجهل، وفي نهاية الأمر إلى صياغةٍ جديدة للمسألة. لقد كان سقراط ابن قابلة، وكان منهجه توليديًّا (من التّوليد maïeutique) يهدف إلى مساعدة محاوره على أن يلِد جملة من الحقائق الموجودة في باطنه.

لم يخرج سقراط عن منهجه أثناء محاكمته. بل سعى، بدلاً من تبنّي خطّ دفاع متواضع، إلى زعزعة استقرار هيئة المحلّفين بشكّه المستمر. وكانت الإثارة الأخيرة أنّه طالب عند سؤاله عن العقوبة التي يستحقها، حسب التّقليد المتّبع آنذاك، براتبٍ مدى الحياة مكافأة على دروسه!

لم يكن من شأن مثل هذه السّخرية إلّا أن تثير غضب المحكمة الشّعبية المؤلّفة من هيئة المحلّفين، أي المؤلّفة من المواطنين الذين يُعيَّنون بالقرعة. هكذا، حُكم عليه بالإعدام. يروي أفلاطون في **تقريظ سقراط** أنه التفت (أي سقراط) إلى مُحاكميه وهو يغادر محاكمته بعد إدانته بقليل، وقال: «حان وقت افتراقنا، أنا كي أموت وأنتم كي تحيوا. فمن منّا قد فاز بأفضل قسمة؟ الله وحده يعلم بذلك ولا أحد سواه».

إذا نظرنا إلى الأمر من جهة الأجيال القادمة، ليس هناك أدنى شك في الجواب. لقد فقد سقراط حياته، لكنّه اكتسب شهرة عالميّة. فقد أصبح رمزاً وشعاراً لحريّة الفكر، وبطلاً وصيّاً على الفلسفة باعتبارها فكراً حرّاً ونقدياً.

لقد دشّن سقراط تقليداً طويلاً في تاريخ الفكر: وهو منهج الشّكّ. فالفيلسوف الحقيقيّ ليس من يعرف، بل على العكس من ذلك، الفيلسوف هو من يطرح الأسئلة حول معرفته، ويجيد مواجهة الشّكّ العقائدي حيث يعتقد العقل العقائدي أنّه يملك الحقيقة. فمونتين (Montaigne) وسؤاله «ماذا أعرف؟» وديكارت و«شكّه المنهجيّ» يندرجان في هذا التقليد.

بعينها». ويُقصد به عند المحدثين مشكلة منطقية غير قابلة للحل. انظر: مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، القاهرة، دار قباء الحديثة، 2011، ص 606-607 (المترجم).

فلاسفة ما قبل سقراط

تشير عبارة «فلاسفة ما قبل سقراط» إلى الفلاسفة الذين عاشوا قبل سقراط (470-399 ق.م.) بين القرنين السابع والرابع، والذين هم في أصل الفلسفة. ويمكن تصنيفهم إلى مجموعتين رئيستين:

• عاش **طاليس (Thalès)، وأناكسيماندر (Anaximandre)**، وهراقليطس (Héraclite) على السواحل وفي الجزر القريبة من تركيا الحاليّة (الجزر الأيونية، ميناء ميليتس Milet). وتساءل هؤلاء الفلاسفة «الأيونيون» عن أصل العالم قائلين: «لا بدّ أنّ كلّ شيء بدأ بشيء!». بالنّسبة إلى طاليس، كلّ شيء يأتي من الماء، وبالنّسبة إلى هيرقليطس من النّار، وبالنسبة إلى أناكسيماندر من الهواء. كلّ هذه التّفسيرات ذات طبيعة ماديّة، كما نرى، فهي لا تستدعي الآلهة. كما تسعى للانتقال من سببٍ إلى سبب بالاعتماد على العقل وليس على المعجزات.

• **فيثاغورس (Pythagore)، وبارمنيدس (Parménide)، وديموقريطس (Démocrite)، وزينون الإيلي (Zénon d'Elée)** الذين يُطلق عليهم اسم «الإيطاليانيّين» (عاشوا في جنوب إيطاليا وصقلية اللّتين كانتا إقليمين يونانيّين). وقد كان فكرهم موجّهاً بالأحرى نحو الميتافيزيقا: أي دراسة الوجود، والصّيرورة، والأعداد. ويعتقد بعضهم بوجود كائنات أزليّة في مقابل البعض الآخر الذين يعتبرون أنّ كلّ شيء حركة. فالمثاليّون يقولون بوجود مُثلٍ خالصة وأبدية لا تخضع للتّاريخ ولفساد الأشياء الماديّة، بينما يعتقد الماديون، على العكس من ذلك، أنّ كلّ شيء في هذا العالم مادة.

المنهج حسب ديكارت

يروي ديكارت أنّه رأى في اللّيلة الفاصلة بين العاشر والحادي عشر من شهر نوفمبر سنة 1619، وكان في الثّالثة والعشرين من عمره آنذاك، ثلاثة أحلام كانت السّبب في تغيير مجرى حياته. وكان الشّابّ قد توقّف في قرية صغيرة في ألمانيا على ضفاف نهر الدّانوب. وكان آنذاك ضمن فرقة حماية تابعة لقوّات دوق بافاريا التي التحق بها في وقت سابق. وكان يُفضّل الانزواء في غرفة النّزل الصّغيرة، بينما كان أصحابه في السّلاح يقضون أمسياتهم في الشّرب والثّرثرة. هنالك، كان يقرأ، ويدرس، ويدوّن الملاحظات. فقد انطلق منذ الانتهاء من دراسة القانون في اكتشاف الرياضيات التي برع فيها، والتي قدّمت له طريقة جديدة في رؤية العالم. أليست صرامة الرياضيات أداة مؤكّدة للوصول إلى حقائق كونية أكيدة، ولوضع حدٍّ للمعتقدات القديمة، ولإعادة النّظر في العالم والسّيطرة عليه؟

التّفكير في العالم باستخدام العقل وحده: هذا هو هدفه. وهذا هو ما سيسعى إلى الاجتهاد فيه. فثمّة ثورة ذهنيّة كانت تحدث آنذاك، وينبغي أن يكون الباعث الأوّل عليها. خلد إلى النّوم أخيرًا، لكنّ عقله لم يهدأ. وبدأ بعد ذلك حلم غريب. إذ رأى أنّه يمشي في الشّارع، ويندفع بفعل الرّياح العاتية باتّجاه أحد المباني، وكان مبنى المدرسة اليسوعية في لا فليش (La Flèche) التي درس فيها من العام 1606 إلى العام 1614. ثمّ دخله والتقى فيه برجل ناداه باسمه. وقدّم له بطيخاً أصفرَ... ثم استيقظ. لقد أثار هذا الحلم اهتمامه. فقضى ساعتين بعدها متأمّلاً. ثمّ عاد إلى النّوم. وما لبث أن رأى حلمًا ثانيًا: رأى نفسه في غرفةٍ حيث شهد، بعد العاصفة الرّعديّة، وابلاً من الشّرر. فاستيقظ ثانية، خائفاً، ثم نام مرّة أخرى. وجاء بعد ذلك الحلم الثّالث، الذي رأى فيه موسوعة، وظهر فيه أحد الشّعراء.

يرى ديكارت أنّ لهذه الأحلام معنى. إنّها تشير إلى رسالةٍ معينة. فالرّيح ترمز إلى القدوة السّيئة التي تدفعه في اتّجاه المعارف القديمة، وينبغي عليه أن يبتعد عنها. أمّا وابل الشّرر، فيعني أنّه قد تمّ اختياره ليكشف عن حقيقة عظيمة. ويشير ظهور الموسوعة إلى الطريق، وإلى توحيد المعارف حول منهج جديد يقوم على العقل وحده. هذا هو مشروعه. بعد ذلك، تقاعد ديكارت من الحياة العسكرية. وبعد أن ورث ثروة عائليّة صغيرة، أمضى بقيّة حياته في إشباع شغفه الذي تمثّل في: العلم. وبعد مروره بدول عدّة - هولندا وألمانيا وسويسرا وإيطاليا - وعودته من حين إلى آخر إلى فرنسا، استقرّ في هولندا في العام 1628. فقد اعتقد أنّه سوف يتمتّع هناك بقدرٍ من الهدوء الذّهنيّ. وبدأ في كتابة مؤلّفات عدّة منها **رسالة في العالم**، لكنّه تخلّى عن فكرة نشرها خشية أن يجلب إلى نفسه عداء الكنيسة وإدانتها (لم تُنشر الرّسالة إلاّ بعد خمسين سنة من وفاته، أي في العام 1701).

قرّر ديكارت في العام 1637 نشر ثلاث رسائل تلخّص أعماله: الأولى في البصريّات (علم الانكسار Dioptrique)، والثّانية في الظّواهر الجويّة (النيازك Météores)، والثّالثة في علم الهندسة (Géométrie)، وشرح فيها أساسيّات الهندسة التّحليليّة. وبهدف تقديم الرسائل الثلاث هذه كتب مقدّمة في حوالي ستّين صفحة أصبحت فيما بعد النّص الأكثر شهرة في الفلسفة الفرنسية، وهي تحمل عنوان: **خطاب عن المنهج**[16].

«أنا أفكّر إذن أنا موجود»

يزعم ديكارت في بداية مؤلّفه **خطاب عن المنهج** أنّه وجد منهجاً مؤكّداً لدفع عجلة المعارف إلى الأمام. يعتمد هذا المنهج على أربعة مبادئ أساسيّة:

1. **التّخلي عن المعارف السّابقة وغير المؤكّدة**، والقبول بالحقائق الواضحة والبدهية فقط (قاعدة البداهة).

(16) العنوان الدقيق والكامل بالفرنسية (المترجم):
Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la Vérité dans les sciences, plus la dioptrique, les météores et la géométrie qui sont des essais de cette méthode.

2. **تقسيم كلّ مشكلة إلى مشاكل أكثر بساطة وأولية** عبر تجزئتها (قاعدة التحليل).
3. **ترتيب الأفكار ترتيباً تدريجيّاً**، وذلك بالتقدّم خطوة خطوة من البَسيط إلى المُعقّد (قاعدة التّنظيم).
4. **المراجعة العامة لجميع مراحل البرهان** للتحقّق من عدم وجود خطأ أو نسيان (المراجعة العامة أو الاستقراء).

ويخبرنا ديكارت أنّ تطبيقه لهذا المنهج أدّى إلى نتائج جيّدة جدّاً في الجبر والهندسة. فلِم لا يوسّعه ليشمل معرفة الطّبيعة، والإنسان والأخلاق وحتّى الميتافيزيقا؟ فبرهانه يقوم على عدّة مراحل. أولاً: التّشكيك في كلّ الآراء الموجودة من قبل (إنه شكّ ديكارت الشّهير). ولكنّ الشكّ يُمكن أن يؤدي إلى الارتيابيّة المعمّمة، وبالتّالي إلى إعادة البناء. يقول ديكارت: يمكنني الشكّ في أيّ شيء باستثناء شيء واحد، هو الشّكّ نفسه. أن أشكّ يعني أنّني أفكّر، وإذا فكرت فإنّ ذلك يعني أنّني موجود (على الأقل بصفتي «كائناً مفكّراً. من هنا جاءت العبارة الشهيرة: أنا أفكّر إذن أنا موجود...

أكّد ديكارت أنّ العقل يأتي أوّلاً لدى الإنسان. وكتب هيجل قائلاً: «بقدر ما أخذ ديكارت التّفكير مبدأ له»، يمكن اعتباره المبتكر الحقيقيّ للفلسفة الحديثة. وهذا الرّأي الذي ساد لفترة طويلة قابل للتّأويل في يومنا هذا لدى بعض المؤلّفين الذين يؤكّدون أنّ فكر ديكارت بُني على مواصلة ما قام به مفكرون أو علماء آخرون وعلى الأخذ منهم.

يحاول ديكارت انطلاقاً من الشّكّ والتّفكير (الكوجيتو) أن يبرهن وجود الله (باعتباري إنساناً غير كامل فلا بدّ من كيانٍ فائق خلق فكرة الكمال في الإنسان)[17]. بعد أن وضع أسس الميتافيزيقا، يعود إلى قواعده الأساسيّة. يفترض العالم من حولنا وجود مهندس حدّد قوانينه، ومنحه الحركة بشكل دائم. بعد الله يأتي العالم: يعرض ديكارت تصوّره الآليّ للعالم، ومن ثمّ، أخيراً، هناك المسائل الأخلاقيّة حيث يتمسّك في الأصل بمواقف متّسقة إلى حد ما مع مواقف عصره.

---

(17) فكرة الله خلقها الله الكامل في الإنسان غير الكامل. والله الكامل هو الذي يملك جميع الكمالات. والوجود كمال من هذه الكمالات. إذن الكامل موجود (المترجم).

هل كان ديكارت ديكارتيّاً حقاً؟

يرى معاصره بليز باسكال أنّه كان «عديم الجدوى ومتردّداً». وهذا نقد قاس، ولكن من الجيّد التّقليل من قدر كبار أساتذة الفلسفة، الذين غالباً ما يُنظر إليهم على أنّهم لا يُنتقدون.

نتذكّر على وجه الخصوص من ديكارت مؤلّفه **خطاب عن المنهج** والعقلانيّة التي يدعو إليها: التّشكيك في الآراء السّابقة (هذا هو الشّكّ الديكارتيّ) والاعتماد على بعض الأفكار الأوليّة والمبادئ الأساسيّة، ومن ثمّ إعادة بناء نظام معرفيّ كامل. ولكن، هل استخدم ديكارت هذا المنهج في أعماله العلميّة؟ يمكن للمرء أنْ يشكّ في ذلك. ففكرة العقل الخالص الذي يتقدم خطوة خطوة في طريق المعرفة بقوّة العقل وحده لا تتطابق بأيّ شكل مع المنهج العلميّ. فديكارت نفسه لجأ إلى الملاحظة والعقل لدراسة الظّواهر الجويّة (النيازك Météores) أو العالم (**رسالة في العالم** التي نشرت بعد موته في العام 1701). واكتشف على سبيل المثال البنية البلّوريّة لندفات الثّلج عن طريق الانحناء فوق الجليد. وبالمثل، لم يتقدم علمُ تشريح الإنسان إلا من خلال تشريح الجثث (الذي مارسه ديكارت بنفسه). فالمنهج العقلانيّ الذي ينادي به في **الخطاب** لم يعد يتوافق مع علم عصره.

العقل مجرّد أداة للمعرفة، لكنّه ليس أداة مؤكّدة بأيّ حال من الأحوال. فالعلم يفترض أيضاً الملاحظة، والتّجريب، وحتّى التخيّل الذي لجأ إليه ديكارت على نطاقٍ واسع بعد ذلك. فضلاً عن ذلك، أخطأ ديكارت لاحقاً بشكل فظيع من خلال التّرويج لحججٍ منطقيّة عندما عارض ويليام هارفي (William Harvey) مكتشف الدّورة الدّموية[18].

(18) يقول جان- فرانسوا دورتييه في كتابه الموسوم بعنوان **من سقراط إلى فوكو**، من ترجمتنا، دار «صفحة 7 للنشر والتوزيع»، 2022، ص 83: «كان الطبيب الإنجليزي ويليام هارفي William Harvey قد اقترح قبل بضع سنوات مخطّطاً للدّورة الدمويّة يرتبط بضربات القلب العفويّة. وعارض ديكارت هذا التفسير، واقترح مخطّطا آخر: ترتبط حركة القلب بالنّسبة إليه بارتفاع درجة حرارة الدّم وتبريده في القلب، وهذا هو سبب دورات الانبساط والانقباض. وقد اتّضح أن هذا التفسير الاستنتاجيّ خطأ محض، وأنّ تفسير هارفي هو الصّحيح. فالطبيب الإنجليزي كان قد درس هذه الظاهرة بعناية، ولم

الشّكّ، والتّفكير، والله، وأخيراً العالم

يتبنّى ديكارت الخطّة الحجاجية ذاتها التي وضعها في **خطاب عن المنهج** في نصوصه اللّاحقة، مثل **تأمّلات ميتافيزيقية** (1641) و**مبادئ الفلسفة** (1644). ففي هذه النّصوص الثّلاثة نجد المسار نفسه. إذ يفترض الشكُّ التّفكيرَ الذي يُشير إلى الله الذي يفسر العالم. يبدو هنا أنّ كلّ شيء مترابط كما في البرهان الرياضي.

لقد ساهم نشر **خطاب عن المنهج** والرّسائل الثّلاث بجعل ديكارت مشهوراً في المجتمعات العلميّة في جميع أنحاء أوروبا. وأصبح لهذا الفيلسوف تلاميذ التحقوا بدعوته، كما انتقده آخرون انتقاداً لاذعاً. وسمعت الملكة كريستين (Christine) في السّويد عنه، فدعته إلى بلاطها ليعلّمها علومه. هناك، وبسبب مناخ ستوكهولم في أوقات لقاءاته مع الملكة، التي كانت تجري عند الساعة الخامسة صباحاً، أصيب بالتهاب الرئة، وتوفي على إثر ذلك في شباط/فبراير 1650.

يثق باستدلاله فقط، في حين أخطأ ديكارت الذي وثق باستدلاله أكثر من ملاحظاته. وهو سيخطأ فيما بعد في العديد من الموضوعات الأخرى: نظريّة الفراغ، أو حفظ الحركة، أو المغناطيسية، أو نظرية حركة الكواكب التي نسبها إلى دوّامات من الذرّات غير المرئيّة (المترجم).

قُوى العقل وحُدوده

النّقد حسب كانط

مهمّة الفلسفة أوّلاً وقبل كلّ شيء بالنّسبة لإيمانويل كانط (1724-1804) مهمّة «نقدية». يشهد على ذلك عنوان كتابه: **نقد العقل المحض** (1781). فهو يؤكّد في هذا الأثر الفكريّ الغربيّ العظيم، أنه ينبغي قبل التّساؤل عن العالم أنْ نسأل أنفسنا أولاً عن قدراتنا على المعرفة. فقبل التّفكير في الواقع، ينبغي التّفكير في الفكر والتّساؤل عن قوّة عقل الإنسان وحدوده.

حدود العقل المحض

تتكوّن نظريّة كانط من بضع نقاط: إنّنا لا نعرف العالم كما هو، وإنّما كما يمكن لعقلنا أن يتصوّره. فحكمنا مقيّد بأطرنا العقليّة (يتحدث عن «الرّسوم التّخطيطية»[19] Schèmes و«المقولات»). ولا جدوى من الرّغبة في إخراج العقل الخالص من مجال اختصاصه المحدود. فكما أنّ الشّخص الكفيف لا يمكنه أن يفهم ماهية اللون، لا ينبغي أن نطلب من العقل أن يتجاوز مجال قدرته. وهذه هي روح «النّقديّة الكانطيّة».

لا بدّ أنّ كلّ شخص فكّر في حدود الكون قد واجه صعوبة يتعذّر حلّها ظاهريّاً. فلو كان للكون حدود، فما الذي يوجد وراء هذه الحدود؟ إنّ عقلونا تميل بشكل لا يقاوم إلى محاولة تخيّل ما بعد هذه الحدود. إذ يستحيل بالنّسبة إلينا أنْ نتصوّر كوناً له حدود. على العكس من ذلك، إنّ النّظر إلى الكون على أنّه لا متناهٍ هو أمرٌ لا يمكن تصوّره كذلك. فعندما نحاول تَمثّل اللاّمتناهي، يقودنا ذلك دائماً إلى البحث عن حدّ يقع في مكان مّا، لأنّ عقولنا غير قادرة على تخيّل اللاّمتناهي.

---

(19) طريقة كلية لتصور المقولة على نحو حسي تقوم بها المخيلة المبدعة. الرسم التخطيطي للجوهر على سبيل المثال «بقاء كمية المادة» (المترجم).

وعندما نقلّب القضيّة في كلّ وجوهها، فإنّ فكرة اللّامتناهي، مثل فكرة التّناهي، تتجاوز إدراكنا... ويرى إيمانويل كانط أنّ مثل هذا المأزق المنطقيّ يحدث عندما نسعى إلى تحويل مفهوم المكان إلى المُطلق، وهو مفهوم لا ينتمي إلى الكون، بل إلى بنية عقولنا.

«ليس المكان مفهوماً تجريبيّاً مُستمَداً من التّجربة الخارجيّة (...)، إنّه تَمثُّل ضروريّ، وقبليّ» (أي قبل التّجربة). وينطبق الأمر أيضاً على مفهوم الزّمان. فما نعتقد أنه من خصائص الطّبيعة، مثل المكان ثُلاثي الأبعاد، والزّمان الخطيّ، يتكوّن في الواقع من «أشكال» فكرنا أو «مقولاته». فرغبتنا في نقلها خارج مجال التّجربة للتّفكير في حدود الكون، يكشف «حدود العقل المحض». عندما أكّد كانط ذلك، أحدث ثورة في مقاربة المعرفة البشريّة. فهو رأى في هذا الصّدد أنّه من العبث أن نسعى إلى تنظيم معرفتنا وفقاً للأشياء، في حين أنّ عقولنا تعمل في الواقع «على تنظيم الأشياء وفقاً لمعرفتنا».

الثّورة الكوبرنيكية

لا يتردّد كانط، في مقدمة الطّبعة الثانية من كتاب **النّقد**، في مقارنة تَحوّل منظوره الفلسفيّ بـ«ثورة كوبرنيكية» جديدة. كان عالم الفلك البولندي نيكولا كوبرنيكوس (Nicolas Copernic) (1543-1473) قد اقترح في بداية القرن السادس عشر رؤية جديدة للكون من خلال إظهار أنّ الشّمس لا تدور حول الأرض، بل العكس. كذلك، عكس كانط المنظور الفلسفيّ بطريقته الخاصّة. وقامت «ثورته الكوبرنيكية» على ما يأتي: يجب ألّا يركّز التّفكير الفلسفيّ على «ماهيّة» الأشياء، وإنّما على قدرة العقل وحدوده في تصوّرها. فقبل محاولة فهم العالم، يجب علينا قبل ذلك الاهتمام بالأدوات التي تتيح لنا التّفكير فيه. وينبغي فهم مشروع **نقد العقل المحض** بهذا المعنى.

إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤):
حياةٌ ليست رتيبة بتاتاً...

من المعتاد وصف حياة كانط من منظور التّكرار الممل. فهو وُلد في كونيغسبرغ[20]، ودرس في هذه المدينة التي قضى حياته كلّها فيها بصفته أستاذاً جامعيّاً، إذ إنه رفض المناصب الأخرى التي عُرضت عليه في مناطق أخرى. ويُقال إنّ جداول مواعيده كانت دقيقة لدرجة أنّه كان بإمكان جيرانه معرفة موعد مروره أمام نافذتهم بالدّقيقة («انظر، السّاعة الآن 7:23، والسيّد كانط مرّ للتوّ!»). ويُروى أنّه لم يخالف جدول مواعيده سوى مرّتين: الأولى في العام 1762 عندما طُرح كتاب **العقد الاجتماعيّ** لجان-جاك روسو (J.-J. Rousseau) في المكتبات، والثّانية في العام 1789 عند إعلان الثّورة الفرنسيّة، وكان ذلك من أجل شراء الصّحيفة...

كان كانط فعلاً قليل الحركة، ويفرض على نفسه قواعد الحياة الرّهبانيّة: الاستيقاظ، والنّوم، والطّعام، والخروج، أمورٌ مضبوطة باليوم والسّاعة والدّقيقة. بالمقابل، ظلّ عازباً طيلة حياته. وكان نظام الحياة هذا ضروري لبناء فكره.

ومع ذلك، يكون من الخطأ استنتاج أنّ هذا الفيلسوف كان منقطعاً عن العالم، وسجينَ أفكاره الخاصّة به. فقد كان يستقبل الكثير من الضّيوف في منزله، ويعتبر أنّ «الأكل وحيداً أمر غير صحيّ للفيلسوف»، كما كتب في **الأنثروبولوجيا**. وكانت وجباته مناسَبة لجميع أنواع النّقاش مع ضيوفه، حول السياسة والطّبيعة والجغرافيا. وكان في أثناء الطّعام يُذهل أصحابه بمعرفته الموسوعيّة، وبقدرته على الكلام عن خلد الماء أو عن خسوف القمر.

فضلاً عن ذلك، كان كانط من آخر الفلاسفة الموسوعيّين. فقد كان رائداً في الجغرافيا الطّبيعية، ودرَس علم الفيزياء (يُعدّ كتاب **التّاريخ الطّبيعي للسماء** نصّاً رائداً في علم الكون)، والرّياضيات، والعلوم الطّبيعيّة، وعلّمها.

(20) مدينة كانت تقع شرق بروسيا، وهي الآن تُسمّى كالينينغراد، وتقع في روسيا (المترجم).

من أهمّ أعماله:

- **نقد العقل المحض** (1781، نقحه في إصداره الثّاني في العام 1787)
- **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** (1785)
- **نقد العقل العمليّ** (1788)
- **نقد ملكة الحكم** (1790)
- **مشروع السّلام الدّائم** (1795)

معارفُ قبليّة وأُطُرٌ عقليّة

في كلّ المعارف، بالنّسبة إلى كانط، عنصران واضحان: العناصر التّجريبيّة (البَعديّة) التي تأتي إلينا من التّجربة (على سبيل المثال، حجم هذا الحجر الذي التُقط على جانب الطريق وشكله ولونه)، والعناصر المستقلّة عن التّجربة والأطر العقليّة أو المقولات التي تسمّى «قبليّة» والتي لا تنتج عن الأشياء نفسها، وإنّما عن طريقتنا في تصوّرها. هكذا، عندما نمسك حجراً بيدينا ونقلّبه فإنّنا نراه في أشكال مختلفة. فبنية عقلنا هي التي تُتيح لنا إعادة توحيد إدراكات المعارف المتتالية وتركيبها في واقع واحد. ومن دون هذه القدرة العقليّة على تنسيق الصّور، ومنحها وحدة معيّنة، والاستمراريّة في الزمان، لن ندرك عالماً واحداً، بل سلسلة متتابعة من الأحاسيس والصّور المشوّشة والفوضويّة كليّاً. لذلك، يؤكّد كانط هذه الأطروحة المثيرة التي تقول بأنّ وحدة موضوع المعرفة ليست نتاج التّجربة الحسيّة. فنحن نعمل في الواقع على تنظيم العالم للتّفكير فيه. ووحدة الموضوع هي إطارٌ فكريّ قبليّ يتيح لنا التّفكير في العالم.

إنّ الجزء الأكبر من **نقد العقل المحض** مكرّس لتسليط الضّوء على هذه المقولات القبليّة التي تبني معرفتنا وتشكّلها. فبعض هذه «الأشكال» العقليّة (التي دُرست في الجزء الأوّل، أي في «الجماليّة المتعالية») تنطبق على الإدراك «المحسوس»، لا سيّما إدراك المكان والزّمان. هكذا، يستبق كانط بطريقته الخاصّة نظريّة النّسبيّة التي سوف

تُبيّن لاحقاً أنّ تصوّرنا للمكان، الذي هو ثلاثيّ الأبعاد، ينفصل عن الزّمان الذي هو خطيّ ولا رجعة فيه ويتطابق مع تصوّراتنا نحن وليس مع بنية العالم.

بالطّريقة نفسها، ثمّة سلسلة كاملة من المفاهيم المنطقيّة، مثل الوحدة والتّعدديّة والسببيّة... التي تساعد على التّفكير في العالم، والتي لا تأتي من العالم نفسه. على سبيل المثال، تخبرنا التّجربة أنّ الحجر ثقيل، ولكنّ العقل (وليس التّجربة) هو الذي يتيح لنا وضع قانون عام عنه.

والعقل يتخطّى المعرفة، ويجعلنا نقول أشياء خارج المعطيات التّجريبيّة الدّقيقة أو فوقها. فـ«العقل المحض» يقودنا إلى الكليّة (universalité)، والضّرورة. والتّجربة ممكنة الوجود[21] وجزئيّة دائماً.

وإذا كان صحيحاً أنّه لا يمكننا رؤية العالم والتّفكير فيه إلّا من خلال «منظورٍ» يبني هذا العالم بطريقةٍ معيّنة، فإنّه يترتّب على ذلك أننا لا نعرف (ولا يمكن أنْ نعرف بتاتاً) الأشياء كما هي في الواقع. فالعالم في ذاته أو النومينون (noumène) لا يُمكننا إدراكه. نحن يمكننا فقط إدراك عالم الظّواهر.

هل نحن جميعاً كانطيون؟

لقد استبق التّفكيرُ الكانطيّ إلى حدّ كبير اكتشافات علم النّفس المعاصر: مكتسبات نظريّة علم النفس الغشتالتيّ (Gestalt) التي توضح أنّنا نفكّر في العالم

---

(21) يستخدم هذا المصطلح contingent في البرهان على وجود الله، وهو البرهان من ممكن الوجود إلى واجب الوجود. يرى كانط أن هذا البرهان مركب على غرار دليل القديس أنسلم Saint Anselme المسمى بالدليل الوجودي الذي يُنتج من فكرة الموجود الضروري فكرة وجود موجودٍ كلي الكمال. وأنسلم هو صاحب حجة وجود الله المشهورة في الفلسفة: وهي على النحو التالي:

- إذا وجد الرب فلا بد أن يكون أعظم ما في الوجود، ولا يمكن أن يوجد ما هو أعظم منه.
- ولا يمكن للعقل أن يتخيل ما هو أعظم من الرب.
- وأي شيء يوجد في العقل والواقع سوياً أعظم من شيء يوجد في العقل فقط.
- وبالتالي بما أن الرب موجود في عقولنا، فلتمام عظمته يجب أن يوجد في الواقع (المترجم).

بواسطة «أشكال» موضوعة مُسبقًا، وعلم النّفس المعرفيّ الذي يعتبر أنّ كلّ معرفة ليست انعكاساً للطّبيعة، وإنّما عمليّة معالجة المعلومات.

ويبدو أنّ الفيزياء المعاصرة تؤكّد أيضاً حدس كانط. فمكان تجربتنا وزمانها لم يعد يُنظر إليهما على أنهما مُطلقان.

إنّها رؤية بنائيّة للمعرفة منتشرة اليوم على نطاق واسع، ويمكننا أن نقول إن كانط كان رائداً فيها. بطريقةٍ ما، بعد قرنين من تأليف **نقد العقل المحض**، نحن جميعاً كانطيون.

أشكال المعرفة الثّلاثة
حسب سبينوزا

عاصر باروخ سبينوزا (Baruch Spinoza) (1632-1677) باسكال (1623-1662) وديكارت (1596-1650). كانت حياته في البداية منحرفةً، وكان مقاطِعًا لقومه: **إذ** قاطع الديانة اليهودية - ممّا أدّى إلى تعرّضه للطّعن على يد متعصّب صدمه أن يُنكر أحدٌ ما دين شعب الله المختار -، كما قاطع أمستردام، مسقط رأسه الذي نُفي منه، وقاطع السّلطات السياسيّة في ذلك الوقت. وعلى ضوء هذه الصّراعات المتتالية، ربّما يمكن أن نفهم فهماً أفضل عبارة «كل تحديدٍ نفيٌ» المقتبسة من **الأخلاق**: ويمكن أن يعني ذلك أنّ المرء يؤكّد نفسه من خلال المعارضة...

أنواع المعرفة الثّلاثة

يُقسّم سبينوزا المعرفة إلى ثلاثة أنواع:

• تتوافق **المعرفة من النّوع الأوّل** مع المعرفة الحسيّة الاستقرائيّة (أنا أرى، وأسمع، وأشعر)، ومع الآراء الشّائعة (المعرفة المكتسبة من خلال «الأقاويل»، كما يقول لنا سبينوزا)، ومع التّجربة. وهذه المعرفة جزئيّة ومشكوك فيها لأنّ حواسّنا تخدعنا أحياناً، ولأنّ الآراء متنوّعة ومتناقضة وتجربة الحياة مرتبطة بكلّ فرد.

• **النّوع الثّاني** هو المعرفة العقليّة الاستدلاليّة التي تُمارَس في الرياضيات، على سبيل المثال. هذه المعرفة موضوعيّة وكليّة وخالية من المشاعر. غير أنّها لا تقدّم سوى معرفة مجرّدة ومستقلّة عن الواقع، مثل المعرفة التي نجدها في فيزياء جاليليو (Galilée) في ذلك العصر.

• **النّوع الثّالث عقليّ حدسيّ**، وهي المعرفة التي يُمكن أنْ يكتسبها الفيلسوف. إنها نوعٌ من الإدراك الشّامل والحدسيّ نحصل عليه بعد رحلةٍ فكريّة طويلة. تتيح هذه المعرفة إدراك الأشياء في علاقاتها، وتطوّرها، ووحدتها. ويُفترض بهذه الرّؤية التّركيبيّة أو «الكليّة» للعالم أن تجلب الصّفاء والغبطة. ففي هذه اللحظة، يعيش الفيلسوف نوعاً من الاتّحاد مع الله والطّبيعة (بالنسبة لسبينوزا، «Deus, sive natura»: الله والطّبيعة سواء).

في الطّريق إلى الغبطة الفلسفيّة

إنّنا نود بالطّبع أن نكون قادرين على السّير على خطى سبينوزا في طريق النّعيم الفلسفيّ هذا. لكنّ المشكلة تكمن في أنّ هذه الحقيقة العليا يستحيل التّعبير عنها في الكتابة. فالنّوع الثّالث من المعرفة تجربة أكثر منها برهان. ونحن نصل إلى هذه المعرفة في نهاية رحلة طويلة، وهي مسألة تقوم على تجربة روحيّة شخصيّة. فهذه النيرفانا الفلسفيّة، وهي أشبه بالنّشوة الفكريّة، لا تُختزل في كلمات، مثلما يتعذّر شرح نشوة الجماع لمن لم يجرّبها. ويُعبّر سبينوزا بشكل علمانيّ عمّا يشبه إلى حدٍّ كبير المثل الأعلى عند الصوفيّين. وسواء وُجدت هذه النيرفانا الفكريّة أم لم تُوجد، فهذه مسألة أخرى...

ظاهراتيّة العقل

ملحمة المعرفة

لا يمكن الحصول على الحقيقة المُطلقة من وجهة نظر هيجل (1770-1831) بالعقل وحده، (كما يعتقد ديكارت)، ولا بالتّجربة وحدها (كما يدّعي هيوم Hume والتجريبيون)، ناهيك عن النّشوة الرّوحيّة (كما يعتقد الصّوفيّون). لقد عاش هذا الفيلسوف الألماني في عصرٍ تميّز بالتّاريخ والتّطوريّة الناشئة. وهو يعتبر أنّ الفكر عملٌ جماعيّ يظهر بمرور الوقت، ويمرّ بطريقٍ طويل ومتعرّج للوصول إلى «المعرفة المطلقة»، وإلى التّميّز الذي يسعى إليه الفيلسوف.

بعبارةٍ أخرى، إنّ مسيرة المعرفة جماعيّة، وهي تتقدّم على مراحل تتخطّى فيها تناقضاتها السابقة. تلك هي القصّة التي يرويها لنا هيجل في مجلّدي **ظاهراتيّة العقل**[22].

يروي هذا الفيلسوف، في ملحمة المعرفة الحقيقيّة هذه، مراحل تقدّم الوعي. تمثّل المرحلة الأولى الإدراك الحسيّ (الذي هو الشّكل الأصليّ للمعرفة الموجودة لدى الحيوانات أو الأطفال حديثي الولادة). ثم تتوالى المراحل التّالية: الإدراك، والفهم، والوعي بالذات، والعقل، والرّوح (Esprit)، والدّين، وأخيراً «المعرفة المطلقة».

تتكشّف رحلة المعرفة أيضاً عبر عصور التّاريخ البشريّ: فقد استيقظ الوعي بالذّات لدى البشر الأوائل، ثم ظهرت الأساطير لدى الشعوب البدائيّة. وبرزت أهميّة العقل لدى الإغريق. وتُمثل الدّيانة المسيحيّة مرحلة جديدة في تقدّم العقل البشريّ، وكذلك

---

(22) صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب بعنوان **فنومينولوجيا الروح**، عن المنظمة العربية للترجمة (بيروت، 2008).

ولادة العلوم الكلاسيكيّة. إنّ تقدم الفكر نحو الكلي (Universel) مسارٌ طويل هو مسار التاريخ البشري كلّه، وهو تاريخٌ يلخّص كلّ التّجارب والأخطاء والاكتشافات والمآزق قبل الوصول إلى المرحلة النّهائية التي تشبه حلّ لغزٍ نهائيّ. وقد كتب هيجل لاحقاً: «تحلّق بومة مينرفا عند حلول الظّلام»: والبومة رمز الفلسفة[23]. ولم يكن بإمكان الفلسفة أنْ تحلّق فعلياً إلاّ في نهاية القصّة (أي مع حلول الظّلام)، وبمجرّد أن مرّت القصّة بجميع مراحلها.

جدليّة السّيّد والعبد

يتعلّق أحد أشهر مقاطع «ظاهراتيّة العقل» بـ«جدليّة السيّد والعبد». لكي يصل الإنسان إلى منزلة الإنسان الحرّ، يجب أن يُعرِّض حياته للخطر. لأنّ البشر يخوضون فيما بينهم صراعَ حياةٍ أو موت من أجل «الاعتراف بالذات». يُصبح عبداً الطرفُ الذي يتخاذل ويتنازل أولاً في هذه المعركة، والذي يستسلم خوفاً على حياته. بالمقابل، يخرج منتصراً من تجرّأ على مواجهة الموت، ولم يخضع. ويصبح هذا الأخير سيّداً فيستولي على السلطة، ويحصل على التّكريم، والمجد، وباختصار على «الاعتراف» (به).

يُفكّر هيجل هنا في نموذج المدينة اليونانيّة المقسّمة بين مواطنين عبيد وأحرار. فالسّادة، أي الأحرار، ليسوا مُجبرين على العمل. ويمكنهم الاستمتاع بوقتهم، والتّفرّغ للفنون أو السّياسة أو الفكر. أمّا العبيد فمحكومٌ عليهم بالأشغال الشّاقة، غير أنّهم يُساهمون، من خلال عملهم، في تغيير العالم. هناك من ناحية جزء من البشر يفكّرون، لكنّهم منعزلون عن الطّبيعة. وهناك، من ناحية أخرى، جزء يُحوّل الطّبيعة، بيد أنّه لا يستطيع التفكير فيها. هنا يكمن، بحسب هيجل، التّناقض في الفكر القديم. لكنّ التّناقضات هي التي تدفع عجلة التّاريخ إلى الأمام: تلك هي روح الجدليّة.

---

(23) يقصد هيجل الفلسفة بكلامه عن بومة «مينرفا» التي لا تُحلّق إلاّ في الظّلام. فقد كانت البومة عند الإغريق القدماء ترمز الى الحكمة أو الفلسفة، حتّى ساءت سمعتها في القرون الوسطى الأوروبيّة، إذ تحوّلت فيها إلى رمز الشّؤم والخراب (المترجم).

ما جدوى الجدليّة؟

الجدليّة منهج النقاش والبرهان الفلسفي، وقد ظهر خلال العصور القديمة. فالحوار ومواجهة الآراء المتعارضة يُلزمان الجميع بتحديد فكرهم، وبتجاوز الخلافات الزّائفة، وبالعثور على توافقات تقرّب وجهات النّظر. تمثّل الجدليّة بهذا المعنى سلاحاً للتقدم الفكريّ.

لقد أصبحت الجدليّة منذ العصور الوسطى عمليّةَ عرض الأفكار المعترف بها إلى حد ما. وهي تتكوّن من ثلاث مراحل: القضيّة (تأكيد موقف)، والنّقيضة (نقض القضيّة)، والحصيلة (التّركيب وتجاوز القضيّة والنّقيضة). لذلك، غالباً ما يُنسب إلى هيجل خطأً ابتداعُ هذه الجدليّة ثلاثيّة المراحل. الواقع أنه إذا كان هيجل قد نشر فكرة الجدليّة، فإنّه لم يقصد بتاتاً أن يجعلها مخططاً ثابتاً من ثلاث خطوات. حتى إنّه أكّد مرّات عدّة أنّ الجدليّة يمكن أن تقوم على أربعة مراحل، إذ إنّ المرحلة الثانية (النّقيضة) يمكن تقسيمها إلى مرحلتين: «النّفي» ثم «نفي النّفي» (نقض النّقيضة).

لقد أراد هيجل في الواقع أن يجعل من العمليّة الجدليّة شيئاً مختلفاً عن العملية البلاغية. فالجدليّة بالنّسبة إليه هي حركة العقل الذي تطوّر عبر التّاريخ. وتتقدّم حركة الأفكار بالتّناقض والتّعارض والثّورات المتتالية. فقد عاش هيجل فترة الثّورات الاجتماعية والسياسيّة والأيديولوجيّة. كان عمره تسعة عشر عاماً عندما اندلعت الثّورة الفرنسيّة، وهي بالنّسبة إليه مرحلة تحرّر الفرد من النّظام القديم. وعاصر هيجل أيضاً الثّورة الصّناعية النّاشئة التي يرى فيها عملاً بروميثيوسياً يقوم به الإنسان ليحرّر نفسه من أغلال الطبيعة. وأخيراً، أولى هيجل اهتماماً كبيراً للثّورة الفكريّة القائمة آنذاك: ثورة علم الأحياء الناشىء الذي ألهمه فكرتي النموّ والكائن الحيّ (organisme).

يدرك هيجل كذلك أنّ التّحولات التّاريخيّة لا تحصل بشكلٍ تدريجيّ. ولديه الإحساس بالمأساة. هكذا، أدّت الثّورة الفرنسيّة، التي كانت تحرّرية في بدايتها، إلى ظهور الإرهاب. ويُمكن أن تكون الدّولة مضطهدة، ومحرِّرة أيضاً. وينطبق الأمر نفسه على الدّين، الذي يمكن أن يكون محرِّراً ومصدراً للاستلاب في آنٍ واحد.

إنّ روح الجدليّة فكرة مفادها أنّ الأضداد تتصادم وتتّحد وتتحوّل. والشّرّ ينشأ من إرادة فعل الخير... ومن الشّرّ يُمكن أن ينشأ الخير. في النهاية، الجدليّة حركةُ التّاريخ ذاتها: تاريخ العقل الذي يُولد من العالم الطّبيعي، والذي يعرف أيضاً كيف ينقلب عليه («النّفي» في مصطلحات هيجل) ويُحوّله.

فيما بعد، سعى ماركس - الذي تأثّر لاحقاً بجدلية هيجل بشكل كبير - إلى «النّهوض» بالجدليّة من خلال إضفاء بُعدٍ ماديّ عليها، أي بإحلال المادّة محلّ العقل بوصفه محرّكاً لعجلة التّاريخ.

الوعي غير السّعيد

لقد فكّر العبدُ في المدينة القديمة بالإفلات من مصيره أولاً من خلال اللجوء إلى الملاذ الروحي. لكن هيجل يرى أنّ هذا الموقف الذي تبنّته الرواقية ليس سوى تحرّر وهميّ. فالرواقية، وهي مجرد نفيٍ للواقع وانطواء على الذات، لا يمكنها تحقيق الحرية الحقيقية.

أما المسيحية التي حلّت تاريخياً محل الرواقية اليونانية والرومانية فهي أيضاً، بحسب رأيه، أيديولوجية العبد. لأنّ الإنسان المستعبد هنا لا يحاول نسيان مصيره. فهو من أجل أن يتحمل مصيبته يتخيّل ببساطةٍ تحرراً في الحياة الثانية، خارج العالم الواقعي. سوف تأتي الجنة غداً في عالم آخر. وفي غضون ذلك، يجب على المرء أنْ يتألم وأن يصلي وأن يتبع طريق الرب. المسيحيّة بالنّسبة إلى هيجل «وعيٌ غير سعيد». إنّه وعيٌ دينيّ يكون فيه اللهُ السيدَ ويكون الإنسانُ العبدَ.

ثمّة أمر جنونيّ في مشروع هيجل: إنه إدراج التّاريخ البشريّ كلّه في إطار قصّةٍ متماسكة تبدأ في بدايات الفكر وتفضي إلى المعرفة المطلقة، أي بعبارة أخرى... تُفضي إلى فكر هيجل. والأمر الأكثر غرابة أنّ هيجل نجح في جعل قصّته ذائعة الصّيت، وإن لم تكن صحيحة، وينقصها بعض التّماسك! وإذا لم يكن بوسع المرء

الموافقة موافقة تامة وحرفياً على فلسفة هيجل، فإنّ كتاب **ظاهراتيّة العقل** يُساعدنا أوّلاً على فهم أمور عدّة منها: أنّ الفكر نتاج جماعيّ، وخلاصة زمنٍ محدّد وما فيه من تحدّيات ومشاكل. وعبرة الدّرس الأوّل أنّ المرء يفكّر دائماً في حدود الإطار العقليّ لعصره. وثمّة أهميّة أخرى للظّاهراتيّة تكمن في رسم «رؤى العالم» التي أجاد هيجل وصفها: نقاط قوّة الحكمة القديمة وحدودها، والوعي المسيحيّ غير السّعيد، وروح التّنوير الجذابة، ومنهج العلوم العقلانيّ...

هوسرل
الظاهراتيّة والأشجار المُزهرة

إدموند هوسّرل (1859-1938) (Edmond Husserl) جالس خلف مكتبه في منزله في جوتنجن (Göttingen). نحن في العام 1910. وهو يؤلّف كتاباً بعنوان **أفكار توجيهيّة من أجل ظاهراتيّة وفلسفة ظاهراتية خالصة**. هذا مخطوط يعمل عليه ويراجعه وينقّحه منذ سنوات.

إنّه فصل الرّبيع، إذ يرى هذا الفيلسوف النّمساويّ-الألمانيّ شجرةً مزهرة من خلال نافذته. وقد اعتقد أنّ هذه الشجرة ربّما تكون طريقة جيّدة لشرح بعض الأفكار الرئيسة للفلسفة الجديدة التي كان يطوّرها: الظاهراتيّة.

علم الجواهر

يقول هوسرل: «لنأخذ هذه الشّجرة المزهرة، إنّها الشّيء، كيان من الطّبيعة الذي أدركه أنا، هناك، في الحديقة». هذه الشّجرة حقيقيّة، لكن، لنغلق أعيننا ولننسَ تلك الشّجرة من أجل أن نفكّر في مفهوم الشّجرة.

بينما تقدّم لنا الطّبيعة أشياء حقيقيّة في حالاتٍ مختلفة - أشجار الدّلب أو الصّنوبر أو الكرز المزهرة - فإنّ الفكر يُمكن أن يستنبط منها نمطاً تجريديّاً (schéma abstrait)، وفكرة خالصة، و«جوهراً» يتجاوز كلّ الأشكال المُمكنة. تتكوّن فكرة الشّجرة بالفعل من جذع وأغصان، وهذا هو الشّكل العامّ، و«النّواة المشتركة» التي تفرض نفسها عندما نفكّر في شجرةٍ ما.

ما التّفاحة؟

ما التّفاحة؟ ثمرة دائريّة الشّكل، حمراء أو صفراء أو خضراء، تُؤكل، ولها طعمٌ حلو، وتقرقش تحت الأسنان. لكن، ما الذي تمثّله بالنّسبة إلى قطّ؟ إنّه لا يرى ألوانها (القطط مُصابة بعمى الألوان)، وهو لا يأكلها. إنّها بالنّسبة إليه شيءٌ تافه مثل الحجر. إذاً، يرى الإنسان والقطّ التّفاحة بطريقة مختلفة جدّاً.

لقد بيّن موريس ميرلو- بونتي (1908-1961) (Maurice Merleau-Ponty) في كتابه **ظاهراتيّة الإدراك**، على طريقة هوسرل، مدى ارتباط تصوّرنا لبيئتنا بأجسادنا من جهة وبعلاقات الرّغبة والحبّ واللّامبالاة التي تربطنا بالأشياء من حولنا، من جهة أخرى. إنّنا نعيش في عالمٍ مليء بالأشياء. وهذه الأشياء تَظهر لنا على أنّها واقعٌ موضوعيّ، ولكنّ علاقتنا بالعالمِ هي التي تحدّد القيمة والمعنى الذي نعطيهما لها.

هذه الأفكار الخالصة، أو «الجواهر»، التي تُنظّم فكرنا، والتي تُعطي المعنى للشّيء: إنّها موضوع الظّاهراتية. وينبغي لها، وفقاً لهوسّرل، أن تقترح مساراً جديداً للفلسفة.

لقد كان هوسّرل قبل كلّ شيء عالم رياضيّات مولعاً بنظريّة الأعداد. وبصفته عالِماً حريصاً على الدّقّة، تصوّر الفكرَ على أنّه عمليّةٌ يجب أنْ تُؤدّي إلى استنتاجاتٍ عالمية لا يمكن تفنيدها. واستعار من أستاذه فرانز برينتانو (1838-1917) (Franz Brentano) مفهوم «القصديّة». وتعني القصديّة، بالنّسبة إلى برينتانو، القدرة الخاصّة للإنسان على تشكيل «التّمثّلات». فالتّمثّلات الذّهنيّة - سواء أكانت برتقالة، أم فأراً، أم طفلاً - ليست صوراً موضوعيّة. إنّها تحمل علامة الشّخص الذي يُولّدها: أي رغباته، وإرادته، و«علاقته بالعالم». والتّمثل «قصديّ»: إنّه يُعبّر عن المعنى الذي ينسبه الفرد إلى الأشياء. ويعلن برينتانو أنّ «الوعي هو دائماً الوعي بشيءٍ ما».

لقد تأثّر هوسّرل كثيراً بنظريّة القصديّة عند برينتانو. لكن «نزعته النفسيّة» (التي تفترض للحالات الذهنيّة ذاتيّةً كليّة) كانت تصطدم بعقلِ عالم الرياضيّات. كيف يتمّ الجمع بين المنطق (وحقائقه العالميّة universels) والعامل النفسيّ (وذاتيّته)؟ يرى هوسرل طريقة لحلّ هذه المعضلة من خلال «دمج» نظريّة القصديّة عند برينتانو والتصوّرات الكليّة (universalistes) عند علماء الرياضيّات.

من البحوث المنطقيّة إلى الماهيّات

بدأ هوسرل عندئذ بكتابة مُؤلَّفه **البحوث المنطقية** (الذي نُشر في جزأين في 1900 و1901) حيث عرض فيه اكتشافه. ففي الهندسة، المستطيل شكلٌ له خصائص عالمية (universels): إنّه شكل رباعيّ الأضلاع، وزواياه قائمة. يُمكنّنا تغيير حجم المستطيل، بتغيير عرضه أو طوله، لكنّ جوهره كشكلٍ مستطيلٍ يبقى هو نفسه. سوف يُطلق هوسّرل في ما بعد اسم «التّغيّر الماهويّ» (eidetic) على هذه العمليّة التي تقوم على تعديل خصائص شيءٍ عقليّ من خلال الفكر من أجل إبراز جوهره (الماهية eidos). لقد ابتغى هوسرل نقل هذه العملية إلى الإدراك بشكل عامّ.

هكذا، عندما أرى جسماً مستطيلاً - طاولة، كتاباً، نافذة - فإنّني أرى جسماً مادياً وشكلاً هندسيّاً (المستطيل) في آن واحد. المستطيل كِيانٌ رياضيّ عالميّ، و»جوهر»، حتّى لو كنا ندركه دائماً في الأشكال التّجريبيّة.

يُقدّم هوسرل في كتابه **أفكار توجيهيّة من أجل ظاهراتيّة وفلسفة ظاهراتيّة خالصة** (الذي يُشار إليه عموماً بالاختصار Ideen) حصيلة فكره، وهو يعرض فيه مشروعه: الظّاهراتية «علمُ الظّواهر» (بمعنى الظّواهر العقليّة) لأنّها «تهتمّ بالوعي». فبينما يدرس علم النّفس السّلوكيات والحقائق النّفسية في المختبر، تهدف الظّاهراتية إلى استخراج «الجواهر». إنّها، على هذا النحو، «علم الجواهر» أو «علم الماهيّات». ويقوم منهجها على الإبوخية (époché) أو «وضع العالم بين قوسين»[24]، لأنّه ينبغي

(24) époché تعليق الحكم: ويعني هوسّرل به وضع العالم بين قوسين، وذلك بالابتداء «بوضع كلّ معرفة

من أجل الاهتمام بالجواهر «وضع العالم على الهامش» ليركّز العقل على الأفكار الخالصة. فجوهر الزّهرة ليس الوردة أو زهرة الرّبيع أو البنفسج: إنها نبتة ذات بتلات ملوّنة، هذا هو القاسم المشترك بين كلّ الزهور. وجوهر الزّهرة هذا ليس تعريفاً علمياً، وإنّما هو طريقةُ الوعي لإدراكها إدراكاً عفويّاً. فموضوع الظّاهراتية هو فكرة الزّهرة أو الشّجرة أو الإنسان.

أخيراً، يعتقد هوسرل أنّه أرسى أسسَ فلسفةٍ جديدة ينفتح مجال البحث فيها على جميع الظّواهر العقليّة: الذّكرى، والحلم، والتّجربة الجماليّة، والمعتقد الدينيّ.

موضوع سؤال»، والتوقّف عن استعمال اعتقاداتنا المسبقة، والافتراضات العلميّة والفلسفيّة التي تُؤدي إلى أن يُنظر إلى فعل المعرفة من منظور متحيّز، أو مسبق. تهدف تلك الخطوة إلى التخلّص من الاتّجاهات الوضعيّة أو العلمويّة التي تؤثّر في اكتساب المعرفة الخالصة. ويرى هوسّرل أنّ «الأنا بوصفه شخصاً، شيئاً في العالم، والمعيش بوصفه معيشاً لهذا الشّخص، ينساق في الزّمان الموضوعيّ»، ذلك الزّمان الذي لا يمكن تأسيس المعرفة به. وباختصار إنّ التعليق يعني الإفلات والتخلّص من كلّ منظور يتعلّق بالعالم الطبيعيّ (المترجم).

ورشة الظاهراتيّة

منذ عشرينيّات القرن الماضي، تبنّى العديد من الفلاسفة، ومنهم ماكس شيلر (Max Scheler)، البرنامج الذي دشّنته الظّاهراتية. واجتذب هوسرل إلى فريبورغ (Fribourg) الطّلاب مثل هانز جادامر (Hans Gadamer)، ويوجين فينك (Eugen Fink)، وإيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas)، وهربرت ماركوز (Herbert Marcuse). وكان أكثرَهم ذكاءً الشّابُّ مارتن هايدجر (Martin Heidegger) الذي جعله هوسرل أقرب مساعديه واعتبره ابنه الروحيّ.

تغلغلت الظّاهراتية بعد ذلك في فرنسا مع موريس ميرلو- بونتي وجان- بول سارتر، ثم بول ريكور (Paul Ricoeur) وآخرين غيرهم، مثل جان-توسان دوسانتي (Jean-Toussaint Desanti) وميشال هنري (Michel Henry)، وجان-لوك ماريون (Jean-Luc Marion)... لقد توصّل بعضهم لاكتشاف علاقة الإنسان بالزّمن، والموت، وقلقه الوجوديّ. ورأى بعضهم الآخر في الظّاهراتية أداةً لفهم الإدراك، والخيال، والحسّ الفنيّ والأفكار الرياضيّة. ووجد آخرون فيها أيضاً فكر الإنسان المتعمّق في التّاريخ.

كذلك، أثّرت أعمال هوسرل أيضاً في مقاربات العلوم الإنسانيّة، لا سيّما في جانب التّحليل النّفسيّ الوجوديّ لدى الطبيب النّفسي السويسري لودفيج بينسوانجر (Ludwig Binswanger) (1881-1966) وعلم الاجتماع الظّاهراتي لدى ألفريد شوتز (Alfred Schütz) (1899-1959).

وقد حاول أيضاً تيّارٌ كامل في العلوم المعرفيّة بناء جسر يربط بين الظّاهراتية ودراسة التّمثيلات الذّهنية.

البراغماتية
ما جدوى الأفكار؟

في الفترة الممتدّة من 1871 إلى 1876، حيث «كان الفلاسفة في أمريكا نادرين مثل الثّعابين في النّرويج»، اجتمع بانتظام في كامبريدج (ماساتشوستس) القريبة من جامعة هارفارد، نادٍ صغير من المفكّرين (من الفلاسفة، وعلماء النّفس، والمحامين، وعلماء المنطق) لمناقشة الفلسفة، والأخلاق، والسّياسة، والقضايا العلميّة المختلفة. وكان من بين أعضاء هذه الجماعة الصّغيرة تشارلز ساندرز بيرس (Charles Sanders Peirce) (1839-1914)، وهو عالم منطق وفيزيائيّ يعمل في المعهد الجيوديسي (géodésique). ومن الواضح أنّه كان القائد الفكريّ للمجموعة. أمّا صديقه ويليام جيمس (William James) (1842-1910)، فقد كان الشّخصيّة البارزة الأخرى. فهو، بعد تردّد طويل بين الطّب والرّسم، ونظراً لكونه نجل أكاديميّ شهير، وشقيق الكاتب هنري جيمس، أصبح أستاذاً لعلم النّفس في هارفارد، وأسّس فيها أول مختبر لعلم النفس التّجريبيّ.

تُنسب أصول البراغماتيّة التي كان لها تأثير حاسم في الفكر الأمريكيّ إلى هذين الفيلسوفين تشارلز ساندرس بيرس وويليام جيمس.

«الفكر المخبريّ» لتشارلز سندرس بيرس

كان القاسم المشترك بين أفراد هذه المجموعة الصّغيرة، التي أُطلق عليها تهكّماً اسم «النّادي الميتافيزيقيّ»، نقدهم للتّفكير الميتافيزيقيّ على وجه التّحديد، أي رفضهم لفلسفة تأمليّة بحتة، تزعم أنّها تعرف الحقيقة المطلقة عن العالم. وكان بيرس وجيمس، وأصدقاؤهما، متّفقين على الإقرار بأنّه من الضّروري اعتماد منهجيّة جديدة

لإخراج التّفكير من قوقعته الميتافيزيقيّة. «فالحقيقة» باعتبارها تطابقاً كاملاً بين الفكر والواقع مجرّد وهمٍ من العقل. لذلك، ينبغي التّخلص من الأفكار العامّة، وهي غالباً أفكارٌ غير متّسقة ينتجها الفكر الميتافزيقيّ (أي الفلسفة التأمّليّة البحتة)، من أجل بلوغ معارف ملموسة وقابلة للتّحقق بالتّجربة.

عرض بيرس لأوّل مرّة مبادئ البراغماتيّة في نصٍّ يعود لعام 1878، وهو بعنوان «كيف تَثْبُت معتقداتنا». أفكارنا ليست حقائق عالميّة (universelles)، ولكنّها أدوات مُوجّهة لحلّ مشاكل عمليّة. والمعتقدات من الأفكار المشتركة إلى النّظريات العلميّة تُوجِّه الفعل، وهي تستقرّ عندما تتكيّف مع وسطٍ معيّن، وتُراجَع عند ظهور مشاكل جديدة. وتقوم معتقداتٌ وأفكار جديدة أكثر تكيّفاً مؤقتاً بالعمل بالنّيابة عنها. هذا هو المفهوم التكيّفيّ للفكر الذي تقترحه البراغماتيّة.

يستخلص بيرس من رؤيته «العمليّة» للمعرفة استنتاجاً منهجيّاً مهمّاً، وذلك في كتابه **كيف نجعل أفكارَنا واضحة**، الذي نُشر بعد سنة في عام 1879. وهو أنّه لا يمكن للأفكار أن تتقدّم إلّا إذا اتّخذت صياغة عمليّةٍ مناسبة للتّجريب ولتوجيه الفعل. ويقاس البُعد الحقيقيّ لنظريّةٍ ما من خلال ما تقدّمه من قضايا عمليّة قابلة للتّحقق بالتّجربة.

يعني التّفكير بشكل صحيح إذن أنْ نتعلّم تحويل الخطابات الغامضة والعامّة إلى قضايا حُدّدت أبعادها تحديداً واضحاً، وذات نتائج عمليّة قابلة للقياس. بهذه الطّريقة نكون قادرين، بحسب بيرس، «على جعل أفكارنا واضحة».

براغماتية ويليام جيمس

يتّفق ويليام جيمس مع صديقه بيرس على جزءٍ كبير من أفكاره، حتّى إنّه قام بنشرها من خلال محاضرات، ومطبوعات وكتب، نشرت في الولايات المتّحدة الأمريكيّة وأوروبا، ممّا أكسبه عدداً كبيراً من المتابعين.

ففي مبادئ علم النّفس (1890)، ثم في البراغماتيّة (1907)، وهو كتيّب صغير شهد نجاحاً كبيراً، يقدّم ويليام جيمس عرضاً مبسّطاً وجذريّاً للبراغماتيّة.

يقترح ويليام جيمس، الذي تأثّر بداروين، صورةً للفكر نفعيّةً وتكيفيّة. وقد توسّع في تطبيق هذا المفهوم للأفكار على معارف العالم الماديّ، كما على التصورات الأخلاقيّة والدّينيّة. فليس هناك «خير» مطلق، مثلما ليست هناك حقيقة مطلقة. الأفكار الأخلاقيّة تدعم الفعل. وينبغي قياس قيمتها من خلال جدواها. لذلك، يرفض ويليام جيمس واضعي الأنظمة الذين يزعمون تأسيس أخلاق، أو عدالة، أو نظام سياسيّ مثاليّ، وذلك انطلاقاً من مبادئ أوليّة وعالميّة.

تظهر إحدى نتائج براغماتيّة جيمس، التي وُصفت بالتّجريبيّة الجذريّة، في التّعدديّة. وإن لم يقبل بإمكانيّة بلوغ أيّة حقيقة مطلقة، إلّا أنّه يوجد في المقابل عددٌ من الحقائق الجزئيّة التي تتميّز ببُعدٍ أو بفائدة نسبيّة، مقبولة بحسب السّياق.

جون ديوي: الفكر الفاعل

في الفترة نفسها التي كان فيها ويليام جيمس يضع نظريّاته، كان مفكر آخر، هو جون ديوي (1859 -1952) (John Dewey)، يُطوّر فلسفة قريبة، سمّاها «الأداتية»، تقوم على المبادئ نفسها: نقد الميتافيزيقا، ودور التّجربة في تكوين الأفكار، ورفض كل عقائديّة، وقبول التّعدديّة على المستوى الأخلاقيّ والسّياسيّ والتّربويّ.

كان جون ديوي، مثل تشارلز سندرس بيرس وويليام جيمس، فيلسوفاً ميدانيّاً. قدِم إلى جامعة شيكاغو في 1896 لتدريس الفلسفة، وسرعان ما أضاف درساً في علم النّفس التّجريبيّ، ودرساً آخر في علم التّربية. وأسّس بعد ذلك أوّل مدرسة تجريبيّة (سُميت لاحقاً مدرسة ديوي). كان فيلسوفاً موسوعيّاً، ومراقباً منتبهاً للعالم المعاصر، ومسافراً شغوفاً، كما كان مفكراً ملتزماً. استقطبته زوجته إلى النّزعة الليبراليّة (التّقدمية بالمعنى الأنجلوساكسونيّ) فأصبح مدافعاً متحمّساً عن حريّة الرّأي والدّيمقراطية والتّقدّم الاجتماعيّ، وشارك في المناظرات السّياسيّة الكبرى في عصره، وتحمّل

المسؤوليات في النّقابات والجمعيّات. وقد توقّف في عام 1937 عن كتابة مؤلّفه الضّخم الموسوم بعنوان **رسالة في المنطق** ليرأس لجنة التّحقيق الهادفة إلى تبرئة تروتسكي (Trotsky) من الاتّهامات الستالينيّة.

ترتبط فلسفة ديوي كلّها بتصوّر التّجربة المعاشة. فهو يُؤكّد في كتابه **كَيف نُفكّر؟** (1910) أنّ فكر رجل الشّارع، مثل فكر رجل العلم، يشبه عمليّةً تجريبيّة متواصلة. ففي حالة الراحة، لا حاجة لتفعيل الفكر. أمّا عندما نواجه مشكلة ما (نظريّة أو عمليّة) فإنّه ينبغي علينا إعمال فكرنا. وبينما يخضع الحيوان لغرائزه، يلجأ الإنسان إلى فكره الذي يُعدّ مساعداً للفعل. فهو يحلّل الموقف (إنتاج المعطيات)، ويَصوغ الفرضيّات (الأفكار)، ويُجرّب (عمليّاً أو ذهنيّاً)، ويفحص النّتيجة. وإن تبيّن أنّها غير مناسبة، ينبغي عليه العثور على إجابةٍ أخرى. بهذه الطّريقة تُوْلد الأفكار، وتعيش، وتموت.

لقد تعرّضت البراغماتيّة، بوصفها نظريّةً للمعرفة، للعديد من الانتقادات. فالفيلسوف برتراند راسل (Bertrand Russell)، الذي كان لاذع النّقد، لم يتردّد في أن يربط البراغماتيّة التي تُقدّر فاعليّة الأفكار كثيراً بمَيْل الأمريكيّين إلى الأداء (performance). كانت إدانته غير قابلة للجدل: «أجد أن حبّ الحقيقة تحجبه، في أمريكا، الروحُ التجارية التي تُعدّ البراغماتية طريقة التّعبير الفلسفيّ عنها».

وبشكلٍ أعمّ، تعرّض ديوي للنّقد لتناقضه مع نفسه (ألا تزعم إدانةُ الحقائق المُطلقة لصالح الفكرة الفعّالة أنّها حقيقة مطلقة؟)، ولافتقاره للاتّساق الدّاخلي. فضلاً عن ذلك، يقرّ المراقبون بعدم وجود مذهبٍ براغماتيّ موحّد، وإنّما بالأحرى «عائلة فكريّة» تجمع مؤلّفين يطرحون قضايا متناقضة أحياناً.

من فيتجنشتاين
إلى الفلسفة التحليلية

صدر في العام 1929، في فيينا، بيانٌ بعنوان **التّصوّر العلميّ للعالم**. وهو نصٌّ أعدّته مجموعة صغيرة من العلماء الذين قرّروا خوض الحرب ضدّ العقل التّأمّليّ والميتافيزيقيّ الذي يهيمن على الفكر في رأيهم. من الموقّعين على هذا البيان فلاسفة مثل: موريتز شليك (1882-1936) (Moritz Schlick)، قائد المجموعة، ورودولف كارناب (Rudolf Carnap)، بالإضافة إلى علماء المنطق مثل كورت جودل (Kurt Gödel) وأوتو نيوراث (Otto Neurath) وهانز ريتشنباخ (Hans Reichenbach)، أو فيزيائيين.

يرى أعضاء حلقة فيينا أنّ العلم وحده، الذي يقوم على البرهان الصّارم واللّجوء إلى الحقائق الخاضعة للملاحظة، يمكن أن يدفع عجلة المعرفة إلى الأمام. فالمعارف العلميّة نوعان: هناك قضايا رياضيّة-منطقيّة متماسكة في حدّ ذاتها وغير خاضعة للتّجربة. وهناك قضايا تجريبيّة تقوم على الحقائق، ويجب بالتّالي أنْ تخضع لمعيار التّحقّق لإثبات أنّها صحيحة. ويُعتبر كلّ خطاب آخر عن العالم «خالياً من المعنى» أو يُختزل في «مشاكل زائفة».

الرّسالة المنطقيّة-الفلسفيّة

لقد استوحى أعضاء حلقة فيينا، من أجل كتابة بيانهم، من مقالٍ نُشر قبل بضع سنوات في فيينا، وهو بعنوان: **رسالة منطقيّة- فلسفيّة** (1921) (Tractatus logico-Philicus). ويبدو أنّ مؤلّفها الشّاب لودفيج فيتجنشتاين (1889-1951) (Ludwig Wittgenstein) شخصيّة لافتة للنّظر، فهو سليل أسرةٍ بورجوازيّة في فيينا، وعاش منعزلاً عن العالم. فبعد

أن انخرط في الدّراسات الهندسيّة، هجرها ليحضر دروس برتراند راسل (Bertrand Russell). كما أنّه التحق بالجيش النّمساويّ خلال الحرب العالميّة الأولى. وقد كتب **الرّسالة** خلال هذه الفترة.

مرحلتان في فكر فيتجنشتاين

مع فيتجنشتاين الأوّل، أي مؤلّف **الرّسالة**، نعيش مع عالم منطق يتساءل عن العلاقة بين اللّغة (وقيودها الدّاخلية) والواقع (الحقائق الخارجيّة). يتساءل فيتجنشتاين أنّه عندما أقول «إنّ الباب مفتوح أو مغلق»، هل أعبّر عن قانونٍ من قوانين الفيزياء (إذ لا يُمكن أن يكون الباب في الحالتين في الوقت نفسه)، أم أنّ الأمر يتعلّق بقيدٍ منطقيّ (إنّ عكس أ هو «اللا أ»: فإذا كان الباب غير مغلق فإنّه منطقياً سيكون مفتوحًا)؟ يكمن مشروع **الرّسالة** في التّفكير في هذه العلاقة بين المنطق (المتطابق مع اللّغة والفكر بشكل عام) وواقع العالم الخارجيّ.

أمّا مع فيتجنشتاين الثّاني، فإنّ الإنسان الاجتماعيّ يسبق عالِم المنطق. يحدث التّواصل البشريّ من خلال كلمات وعبارات لا تهدف بالضّرورة إلى وصف الواقع، وإنّما إلى التّأثير في العالم وفي الآخرين. فإعطاء أمرٍ ما، وسرد قصّة حقيقيّة أو كاذبة، وتأليف نكتة، وتبادل التّحيّة، والشّكر، وإلقاء التحيّة، والصّلاة، إلخ، إنّما هي أمور لا تهدف إلى وصف حالة العالم، وإنّما إلى التّدخّل في العالم الاجتماعيّ.

ولا يَكمن البحث عن معنى الكلمات في العلاقة بين العلامة والشّيء (فيتجنشتاين الأوّل)، ذلك أنّ المعنى ينشأ من اتّفاقات اعتباطيّة بين الكائنات البشريّة. فكلمة «توقّف!» stop لا تخبرنا بشيء عن العالم. بل إنّها تشير ببساطة إلى أنّ الوقت قد حان للتوقّف. وتُعرف رؤيةُ اللّغة هذه، التي وُصفت في **تحقيقات فلسفيّة** (1953)، باسم «البراغماتيّة».

كُتبت هذه الرّسالة بطريقة غريبة، على شكل سلسلة من المبرهنات الرياضيّة المترابطة: يبدأ الكتاب بالطّريقة التّالية: «العالمُ مجموعُ الحقائق وليس مجموع الأشياء». يتبع ذلك سلسلةٌ من القضايا الأخرى. الغرض من اللّغة محاولة وصف عالم

الحقائق هذا. فعلاقة اللّغة بالواقع علاقةٌ بين «لوحة» ونموذجها. هناك أيضاً قضايا منطقيّة يمكن أن تكون حقيقيّة أو زائفة، ولكنّها لا تُخبرنا شيئاً عن العالم. فالقضايا التي تنطلق من الحقائق لها معنى ويمكن التّحقق منها. أمّا القضايا الميتافيزيقيّة والأخلاقيّة فلا يمكن أن تنشد أيّة حقيقة، لأنّها لا تقول شيئاً عن العالم الحقيقيّ.

لقد رأى فيتجنشتاين بمجرّد الانتهاء من رسالته أنّه لم يبق لديه ما يقوله، إن لم يكن التّحقق من صحّة القضايا اللّغوية. فغادر فيينا، وتبرّع بثروة طائلة ورثها عن والده. وأصبح بعد ذلك مدرّساً، ثمّ بستانيّاً، ثم تاه لبضع سنوات قبل أن يلتحق بكامبريدج مرّة أخرى.

الأمل في تأسيس العِلم على الخطاب المنطقيّ

انحلّت حلقة فيينا بسرعة كبيرة بعد تأسيسها. إذ ليس من الواضح أنّ لدى أعضاء هذه المجموعة وحدة حقيقيّة في الرّؤية غير رفضهم للميتافيزيقا.

وقد أثبت كورت جودل منذ العام 1931، من خلال مبرهنة عدم الاكتمال الشّهيرة، استحالة خلق خطاب منطقيّ منغلق على نفسه. فالأمل في تأسيس العلم على خطابٍ منطقيّ متماسك وموحّد قد تلاشى. أمّا الشّاب كارل بوبر (Karl Popper)، الذي كان يدور في فلك المجموعة من دون أن يكون عضواً فيها، فقد أعاد النّظر من جانبه في فكرة «البراهين» في المجال العلميّ. إنّه يرى أنّ العلم يتميّز بقدرته على دحض القضايا أو التّحقق من صحتها مؤقتاً، وليس على تقديم براهين قطعيّة بتاتاً. ومع ذلك، فإنّ فكرة البرهان التّجريبيّ هي واحدة من القضايا المركزيّة التي دافع عنها رودولف كارناب (Rudolph Carnap)، أحد المحرّكين الأساسيّين للحلقة.

مهما كان الأمر، أرغم وصول النّازيين إلى السّلطة عدداً كبيراً من أعضاء حلقة فيينا على اللّجوء إلى إنجلترا أو الولايات المتحدة. وقد استقرّ فيتجنشتاين وبوبر في إنجلترا، حيث كان تأثيرهما حاسماً في تطوّر فلسفة العلوم الأنجلوسكسونية وصعود الفلسفة التّحليليّة. وقد أوكلت الأخيرة للفلسفة أولويّة مهمّة الاتّفاق على معنى الكلمات وتوضيح المفاهيم.

البَحث
عن المنهج العلمي

ظهرت فلسفة العلوم التي تُسمّى أيضاً «نظريّة المعرفة» في نهاية القرن التّاسع عشر حول هدف واحد هو: محاولة فهم المنهج الخاصّ بالبحث العلميّ. هل يتطابق العلم مع العقل (المشارك في الاستنتاج المنطقيّ) كما يجادل ديكارت في كتابه **خطاب عن المنهج**؟ أم أنّه سلسلة صارمة من الفرضيّات والتّجارب التي يدعو إليها المنهج «الفرضيّ الاستنباطي» الذي يدعو إليه كلود برنار (Claude Bernard) في كتابه **مدخل إلى دراسة الطّب التجريبي**؟

قرّر بعض فلاسفة العلوم ومؤرّخيها في القرن العشرين النّظر في هذه المسألة عن كثب، ليس لمعرفة ما يقوله العلماء عن أنفسهم حول ما يُفترض بهم عمله، وإنّما ما يعمله العلماء حقاً وحقيقة. وقد أدّت هذه المقاربة الأكثر انتقاداً للعلوم إلى نتائج مختلفة كثيراً عمّا كان يُعتقد سابقاً.

هيمنت بعض الشّخصيات العظيمة في فلسفة العلوم على هذا الاستكشاف الفلسفي والتّاريخيّ للمعرفة العلميّة في القرن العشرين، وهم كارل بوبر، وتوماس كون (Thomas Kuhn) وإمري لاكاتوس (Imre Lakatos) وبول فيرابند (Paul Feyerabend) وغاستون باشلار (Gaston Bachelard)... وآخرون أيضاً.

كارل بوبر والعقلانيّة النّقدية

وُلد كارل بوبر (1902-1994) في فيينا في عام 1902 عندما كانت العاصمة النّمساوية المركز الثّقافي لأوروبا. وتابع بشغف، خلال فترة المراهقة، المناقشات الفكريّة المتعلّقة بالماركسيّة والتّحليل النّفسي النّاشئ والفلسفة التّحليلية الخاصّة بحلقة فيينا، ونظريّة النسبية لأينشتاين الشاب ...

استُدرج بوبر في وقت مبكر جداً للتّساؤل حول علميّة بعض هذه النّظريّات، لا سيما الماركسيّة التي التحق بها لفترة من الوقت. وعندما درّس الرّياضيات والفيزياء في المدارس الثّانوية، تابع تأمّلاته المعرفيّة حول طبيعة العلوم، ونشر في عام 1934 **منطق الاكتشاف العلميّ**.

أجبر وصول النّازيّة إلى السّلطة بوبر، اليهوديّ الأصل، على الفرار إلى نيوزيلاندا. ثم انتقل بعد الحرب إلى لندن (بفضل تدخل صديقه الاقتصاديّ فريدريش فون هايك). وأمضى حياته المهنيّة هناك مدرّساً للفلسفة والمنهجيّة العلميّة في كليّة لندن للاقتصاد الشهيرة. ونشر هناك جميع أعماله.

معيار قابلية الدّحض

«ما شرط علميّة النّظرية؟» هذا هو السّؤال الذي تقوم عليه كل أعمال بوبر. ويقوم مشروعه على تمييز المنهج العلميّ الحقيقيّ من التّأمّلات الأيديولوجيّة أو الميتافيزيقيّة.

يُحكم عادة على النّظرية بأنّها علميّة لأنّه يمكن التّحقق منها. ومع ذلك، ما يحدد علميّةِ قضيّةٍ ما من وجهة نظر بوبر ليس التّحقق، وإنّما قدرتها على مواجهة الاختبارات التي قد تُبطلها، وتجعلها زائفة أو «قابلة للدّحض». لنأخذ على سبيل المثال عبارة «كلّ البجع لونه أبيض». هذه القضية فرضيّة مستمدّة من التجربة. ولا يمكن إثباتها. في الواقع، يستحيل ماديّاً التّحقّق من أنّ جميع طيور البجع في الكرة الأرضية ذات لونٍ أبيض. من ناحيةٍ أخرى، هذه الفرضيّة «قابلة للدّحض» من حيث المبدأ، لأنّه يكفي العثور على مثالٍ مُضادّ (بجعة سوداء) لدحض النّظرية. فقضيّة « كلّ البجع لونه أبيض» لم تُثبت إطلاقاً، ولكنّها تظلّ صحيحة طالما لم يعثر على المثال المضاد.

يقول بوبر: «لقد توصّلت إلى هذا الاستنتاج الذي يفيد أنّ الموقف العلميّ موقفٌ نقديّ، لا يسعى إلى التّحقق وإنّما إلى تجارب حاسمة. يُمكن لهذه التجارب أن تدحض النّظريّة التي خضعت للدّراسة، لكنّها لن تستطيع إثباتها أبداً». هذا هو مبدأ

«قابليّة الدّحض». ومع ذلك، يرى بوبر أن النّظريّات العلميّة الزّائفة، مثل الماركسيّة أو التّحليل النّفسيّ، تجد دائماً تأكيداً لفرضيّاتها (thèses) في الواقع لأنّها وُضعت بحيث يمكنها أن تدمج الحقيقة ونقيضها.

التّخمين والدّحض

إنّنا لا نثبت بتاتاً الحقيقة المطلقة لنظريّة معيّنة، لكنّنا نستطيع الحكم على مصداقيّتها في مواجهة تجارب نقديّة. فالنّظرية الجيّدة، مثل نظريّة النّسبيّة، ليست سوى فرضيّة (أو «تخمين») صمدت في مواجهة بعض التّجارب النّقديّة. لذلك لا تختلف طبيعة الفرضيّات والنّظريّات. فالعلم يتقدّم عن طريق «التّجربة والخطأ»، ومن خلال الانتقادات المتتالية للنّظريّات السّابقة، ومن خلال «التّخمين والدّحض».

باختصار، تشكّل النّظريّة العلميّة، من وجهة نظر بوبر، مجموعة من الفرضيّات (تسمّى «تخمينات») التي تعتمد قوّتُها على قدرتها على الصّمود في مواجهة الاختبارات والتّجارب الحاسمة التي يمكن أن تكذّبها، وبعبارة أخرى، أن «تطعن فيها». فالعلم يتقدّم بالتّخمين والدّحض. وتكمن ميزة العلم، بحسب بوبر، في قدرته على تصحيح نفسه وليس على اقتراح حقائق نهائيّة. فكلّ حقيقة علميّة ليست إذن سوى خطأ مؤجّل.

العقلانيّة النّقديّة

تعترف «العقلانيّة النّقدية» التي يجاهر بها بوبر بمدى غموض الواقع، ونقص كلّ معرفة، لتدعو بذلك إلى موقف نقديّ قائم على «الإمكانيّة» (possibilisme)، والانفتاح، والمواجهة الحرّة للأفكار. فاللّيبراليّة السّياسية والأيديولوجيّة يسيران جنباً إلى جنب مع تقدّم المعرفة. والكليانيّة تنطوي على انغلاق نظريّ. والبحث عن عالم أفضل مثل عالم المعرفة الحقيقيّة سوف يبقى دائماً «بحثاً غير مكتمل».

إمري لاكاتوس و«برامج البحث العلميّ»

خلف إمري لاكاتوس (1922-1974)، وهو مجري هاجر إلى بريطانيا العظمى، كارل بوبر كرئيس لقسم الفلسفة في كليّة لندن للاقتصاد. يرى لاكاتوس أنّ كل علم يُدرِج نشاطه في «برامج البحث»، وهي أطر عمل فكريّة تنظّم اتّجاهات البحث وتحدّدها. ويتكوّن برنامج البحث العلميّ من نواة صلبة (مجموعة من الفرضيّات التي تشكّل جوهر النّظريّة) وفرضيّات مساعدة تشكّل نوعاً من «الحزام الواقي». وتقوم هذه الفرضيّات المساعدة بدور جوهريّ في برنامج البحث، لأنها الوحيدة التي يمكن أن تجيز «استدلالاً إيجابياً»، أي تشكيكاً منهجياً، وفقاً للمعايير التي حددها بوبر. فالطّعن في إحدى هذه الفرضيّات المساعدة لن يؤثّر في نواة البحث الصّلبة، وستقوم تلك التي صمدت في مواجهة التّشكيك بدور الحزام الواقي بشكل أفضل. فتحليل لاكاتوس، الذي رحل مبكراً جداً قبل أن يضفي عليه مزيداً من التّطوير، قد قدَّم فَرقاً مهمّاً بين الفرضيّات القابلة للدّحض والنّواة التي لا يُمكن المساس بها لكلّ نظريّة علميّة.

توماس كون: بنية الثّورات العلميّة

قام توماس كون (1922-1996)، الفيزيائيّ السّابق ومؤرّخ العلوم، بتجديد مقاربة النّظريات العلمية تجديداً عميقاً. فتاريخ العلوم يتطوّر، من وجهة نظره، من خلال تعاقب الدورات. في فترة معيّنة، يفرض نموذج (paradigme) (نظريّة سائدة) نفسه حتى تظهر فترةُ أزمة. وينتج عن الأزمة ثورة علميّة تشهد ظهور نموذجٍ جديد سائد (**بنية الثّورات العلميّة**، 1962).

خطأ باشلار

كان أينشتاين يفكّر تصويرياً. وقد شرح كيف أنّ اكتشافاته كانت تقوم على تجارب فكريّة بصريّة للغاية. فهو يتخيّل نفسه وهو جالس على شعاع من الضّوء، وهو منطلق هكذا بسرعة شعاع الضوء نفسها، ويتساءل إن كان بوسعه رؤية نفسه في مرآة موضوعة أمامه. يكتب أينشتاين: «لا يبدو أنّ الكلمات أو اللّغة، المكتوبة أو المنطوقة، تقوم بأيّ دور في آليّة التّفكير لديّ (...) فالعناصر الفكريّة، في حالتي، هي من النّوع البصريّ». ويضيف أنّ الكلمات الاصطلاحيّة التي تهدف إلى عرض أفكاره تأتي بعد ذلك «بعناء».

إنّ الخيال، بمعنى التّفكير التّصويريّ، على حدّ قول عالم الرّياضيات جاك هادامارد (Jacques Hadamard)، يقوم بدورٍ كبير أيضاً في الابتكار الرّياضيّ. «يرى» عالم الرّياضيّات في كثير من الأحيان حلّاً من خلال تخيّل مسارٍ جديد يدمج مجالين من مجالات الرّياضيات كانا منفصلين حتّى ذلك الوقت. هكذا تمّ اكتشاف مبرهنة بيير دو فيرما (Pierre de Fermat). إذ تأتي الرّؤية أوّلاً، ثمّ يتبعها البرهان. وليس من الصدفة، على الأرجح، أنّ مصطلح «مبرهنة» (théorème) يشير، وفقاً للأصل اليونانيّ، إلى كلمة «رؤية».

يبدو أن هذه الشّهادات تتعارض مع مفهوم الخيال عند الفيلسوف غاستون باشلار، فهو يعدّه «عقبة إبستمولوجيّة» أمام التّقدّم العلميّ. ويؤكّد باشلار في كتابه **تكوين العقل العلميّ** (1938) أنّ العلم المعاصر يعتمد على تجريدٍ متزايد. لذلك، يفترض العقلُ العلميّ التّخلّص من التّمثّلات البصريّة التي تشكّل مصادر للخطأ. وينبغي على العلم أن يتخلّص من القوّة التي تثير الخيال في سبيل انتظار العقلانيّة المجرّدة.

لكنّ الخيال ليس عدوّ التّجريد في حالة أينشتاين. فقد تمكّن هذا الفيزيائيّ، حتّى من خلال تجارب فكريّة تخيليّة (مثل تخيّل نفسه في مصعد يسقط)، من إخراج نفسه من التّجربة الشّائعة، وتمكّن من تصوّر علاقات جديدة بين الأشياء.

يتجاذب الفكر بالنّسبة إلى باشلار قطبان، الأنيموس (animus) والأنيما (anima)، أي العقل والخيال. فباشلار الذي كان رجلَ علمٍ وشاعراً في آن واحد، لم يُغلّب واحدة منهما على الأخرى، بل جعلهما جزئين منفصلين من العقل البشريّ.

يعترف مؤرّخو العلم وفلاسفته اليوم أنّ الخيال - بمعنى التّفكير التّصويريّ - يتدخّل في الاكتشاف العلميّ، ويشمل ذلك المجالات الأكثر تجريداً، مثل الفيزياء أو الرّياضيات. وقد شهد أينشتاين على ذلك، مثل العديد من الفيزيائيين الآخرين. العلماء إذن حالمون عظماء قبل كلّ شيءٍ. وهذا ما سيدهش العلوم من جديد.

وفقًا لكون (Khun)، لا تتقدّم العلوم بطريقةٍ تدريجيّة من خلال تطوّراتٍ متتاليّة، وإنّما من خلال «قفزات» كبيرة. يهيمن على العلم في كلّ عصر «نموذج». والنّموذج مجموعةٌ من الفرضيّات المنظّمة فيما بينها، والتي تشكّل إطاراً فكريّاً طبيعيّاً لـ«مجتمع» العلماء في وقت معين. هكذا، كان نيوتن وجاليليو يُهيمنان على الفيزياء في الحقبة الكلاسيكيّة، وهذا نموذجٌ نظّم الفكر العلميّ لمدة ثلاثة قرون قبل أنْ تحلّ محلّه نظريّة النّسبيّة لأينشتاين.

لا يقوم عمل رجل العلم الملتزم بنموذجٍ معيّن على التّشكيك بالنّظرية، وإنّما على حلّ «الألغاز» (puzzles) في إطار فرضيّاتٍ هذا النّموذج. هكذا يعمل «العلم السّويّ» حتّى يدخل هذا النّموذج في أزمةٍ فيحلّ محلّه نموذج جديد.

بول فيرابند: «نظريّةٌ فوضوية للمعرفة»

بالنّسبة إلى فيرابند (1924-1994)، وهو مفكّر غير ملتزم، ليس هناك منهج علميّ صارم. يقدّم التّاريخ أمثلة عدّة على النّظريّات الصّحيحة، في حين أنّها تحتوي على تناقضات داخليّة أو أنّها متناقضة مع بعض الحقائق.

هذا النّمساويّ الذي هاجر أيضاً إلى إنجلترا، درس أولاً تحت إشراف بوبر قبل أن يصبح أحد خصومه المفكّرين الشّرسين. وبنى حياته المهنيّة في بيركلي في كاليفورنيا، مرتع الاحتجاج الأكاديميّ في ستينيات القرن العشرين، فعمل أستاذاً لفلسفة العلوم. في كتابه **ضدّ المنهج، معالم نظرية فوضوية في المعرفة** (1975)، وهو يقول عنه: «هذا الكتاب الرّديء الذي تمنّيت في كثير من الأحيان لو أنّني لم أكتبه إطلاقاً»، يهاجم فيرابند بشكل جذريّ الرّؤية العقلانيّة لدى المنهج العلميّ. وتُظهر العديد من الأمثلة من تاريخ العلوم أن النّظريات العلميّة فرضت نفسها على الرّغم من التناقضات الداخليّة الكثيرة أو النّقص الملحوظ في التّجارب للتّحقق من صحّتها. كان هذا هو الحال مع نظريّة النّسبيّة الخاصّة لأينشتاين التي قُبلت على الرّغم من النّتائج التّجريبيّة التي خالفتها. ويؤكّد فيرابند أن «كلّ المناهج لها حدودها»، وأنّ القاعدة الوحيدة التي تبقى وتحيا هي أنّ كلّ شيء جائز! من وجهة نظره، إنّ التّطوّر الكبير في المعرفة العلميّة (مثل اختراع المذهب الذريّ (atomisme) في العصور القديمة، وثورة كوبرنيكوس، وظهور المذهب الذّريّ الحديث، وولادة نظريّة الأمواج الضوئيّة)، كان ممكناً فقط لأنّ المفكّرين تجاوزوا القواعد المنهجيّة المعترف بها عامّة.

لقد صدمت فوضويّة فيرابند المعرفيّة قسماً كبيراً من المجتمع العلميّ. فمواقفه الرّاديكاليّة والنّسبويّة أثارت انتقادات شديدةٍ صدرت على وجه الخصوص عن أنصار العقلانيّة، المرتبطين بشدّة بصحّة مفهوم «الحقيقة العلميّة». ولكنّ هذه المواقف حفّزت أيضاً تيّاراً بحثيّاً بأسره في علم اجتماع العلوم، ويُسلّم ها التيار بأنّ المعرفة العلميّة تُستمدّ غالباً من الاتّفاق بين أفراد مجتمعٍ أكثر مما تُستمدّ من الحقائق والبراهين التي لا جدال فيها.

غاستون باشلار: العقل مقابل الخيال

مسيرة غاستون باشلار (1884-1962) استثنائيّة بطرق عدّة. ابن بائع تبغ، اضطرّ إلى ترك الدّراسة بعد البكالوريا، لقلّة الموارد. وعندما أصبح موظّفاً في البريد، تابع محاضرات مسائيّة في الفلسفة والفيزياء، وحاز بعد حرب 14-18 على شهادة الأستاذيّة

في الفلسفة وعلى دكتوراه الدولة. ولكنّه لم يحصل على وظيفة أستاذ في كليّة الآداب في مدينة ديجون (Dijon) إلّا في عام 1930، أي في سنّ السادسة والأربعين. ولم يمنعه ذلك من إنتاج مجموعة وفيرة من الأعمال التي تجمع بين فلسفة العلوم وتحليل الفكر الشّعريّ.

ثمّة وجهان للفكر البشريّ، حسب باشلار: الرّوح العلميّة والرّوح الشعرية، أي العقل والخيال، أو الأنيموس (animus) والأنيما (anima).

القطب الأوّل للفكر هو الرّوح العقلانيّة، وهو أساس كل علم. وينبغي على العلم أن يتخلّص من الصّور ومن قوّة الخيال للوصول إلى العقلانيّة المجرّدة للنّماذج النّظريّة الخالصة. والعلم الذي يدور في ذهن باشلار هو قبل كلّ شيء الفيزياء المعاصرة: فيزياء الكمّ والنّظريّة النّسبيّة، أي العلم الذي يتكوّن من نماذج ومعادلات والذي تقوم تمثيلاته للعالم على القطيعة الكليّة مع الحدس العاديّ. إذ إنّ بناء هذا العلم، منذ كوبرنيكوس وجاليليو ونيوتن، في صراع مستمرّ ضدّ الانطباعات الحسيّة: فالحواسّ تجعلنا نعتقد أنّ الشّمس تدور حول الأرض في حين أن العكس هو الصّحيح. كما ينبغي على النّظريّة الفيزيائيّة للعالم أن تُبنى على التّخلّص من عالم الصّور، أي الصّور والانطباعات الخادعة. يقول باشلار في **تكوين العقل العلمي** (1938): «يُبنى العقل العلميّ على مجموعة من الأخطاء المُصَوّبة».

أمّا القطب الآخر للفكر البشريّ فهو الخيال. إنّه فكر تسرّه الأحلام، وأحلام اليقظة، والخيال، والشّعر. وليس العقل أسلوبه في التّفكير، وإنّما لعبة الاستعارات والتّشبيهات.

يؤدّي هذان القطبان الفكريان إلى إبداعات جميلة. فباشلار محبّ للشّعر، والأحلام والخيال الفائض. ألم يكن عصره عصر السّريالية والتّحليل النّفسيّ؟

السّؤال الثّاني

ما الذي ينبغي عليّ أن أفعله؟

يمكن الإجابة عن سؤال كانط الثّاني - ما الّذي ينبغي عليّ أن أفعله؟ - بثلاث طرق.

البحث عن السعادة. يكمن هذا بالنّسبة إلى بعضهم في السّعي وراء اللّذات البسيطة (الأبيقورية[25] épicurisme)، وفي الاعتدال في الأهواء أو الشّهوات والاعتدال في الطّموح، أو حتى في إلغاء الرّغبة والإحباط الذي تسبّبه، هذه الرّغبة التي تعتبرها البوذيّة على سبيل المثال مصدر كلّ معاناة.

تحقيق الذّات. يكمن الجواب الآخر في الفعل. فالسّعي إلى فعل شيءٍ ما في الحياة يمكن أن يكون تحقيقاً للذّات من خلال إنجاز شيءٍ ما: في العمل، والفنون، والسّياسة، والتّعليم، والرّياضة، والعلوم، والتّربية، إلخ. هذا هو المسار الذي اقترحه نيتشه وجميع فلاسفة الفعل.

فعل الخير. هناك إجابة ثالثة عن السّؤال «ما الّذي ينبغي عليّ أن أفعله؟». وهي ليست البحث عن السّعادة أو إنجاز مشروع معيّن، وإنّما الرّغبة في فعل الخير وأن يكون المرء إنساناً جيّداً. كانت «الحياة الجيّدة» من وجهة نظر القدماء، من النّاحية المثاليّة، الحياة التي يمكن أنْ تجمع بين هذه الأمور الثّلاثة: أن تكون سعيداً، وأن تنجز شيئاً ما يخدم الجميع. كانت هذه هي الطّريقة الوحيدة للتّوفيق بين السّعادة وتحقيق الذّات واحترام الأخلاق.

---

(25) لذة العقل. وتُطلق صفة أبيقوري على من يعشق اللذة والسكينة والطمأنينة (المترجم).

الحكمة القديمة
ووصفات السّعادة

يقول أرسطو: «السّعادة مبدأ، ونحن نحقق جميع الأمور الأخرى من أجل الوصول إليها». فالبحث عن السّعادة، من وجهة نظر هذا الفيلسوف اليونانيّ، هدف كلّ حياة. وبما أنّ السّعادة تسمّى (eudemonia)، يُستخدم مصطلح «مذهب السّعادة» (eudémonisme) للدّلالة على المذاهب التي تجعل السّعي وراء السّعادة الهدف الأسمى للحياة.

لكنْ، ما السّعادة؟ هل تكمن في البحث عن الملذّات («الاستمتاع»، و«الحصول على المتعة»، كما نقول اليوم). أم هل المقصود بالأحرى إيجاد طمأنينة معيّنة، أكثر ديمومة من اللّذة؟ أو بعبارة أكثر بساطة، هل الأمر مجرّد تجنّب المعاناة عديمة الجدوى؟

لقد صاغ تيّاران فكريان رئيسان في العصور القديمة في اليونان، مهد الفلسفة، وصفة لتحقيق حياة سعيدة، هما الأبيقوريّة والرواقيّة.

الأبيقوريّة

غالباً ما تُقرن الأبيقوريّة، خطأً، بالبحث عن اللّذة الجسديّة: الحفلات والطّعام الفاخر والشّراب والجنس... ليس الأبيقوريّ سوى «إنسان مرح»، لا يفكّر سوى في إمتاع نفسه. ومع ذلك، لم يكن أبيقور (Epicure 270-341 ق.م.) مؤيّداً للفجور. إذ أكّد هذا الفيلسوف أنّه يجب على المرء، لتحقيق السّعادة الشّخصيّة، أن يكون معتدلاً في رغباته، وأن يرفض اللّذّة التّافهة والمزيّفة، مثل التّرف والسّلطة والمجد، وأن يبتعد عن الأهواء. فشغف الحبّ نفسه هو بالنّسبة إليه مصدراً للمعاناة أكثر منه للإشباع.

هل يمكن أن يكون المرء سعيداً بأن لا يفعل أيّ شيء؟

أطلق الفلاسفة في العصور القديمة اسم «الطّمأنينة» (أو نفي الاضطراب) (ataraxie) على الحالة التي يجد المرء نفسه فيها وقد لُبّيت كلُّ حاجاته. عندئذ، يستغرق في سكينةٍ هادئة ولا يسعى إلّا إلى البقاء فيها. هذا، بالنّسبة إليهم، هو المثل الأعلى للإنسان. وقد أجرى باحثون أمريكيّون في العام 1954 تجربة لاختبار فرضيّة الطمأنينة. وكانت تعليماتها بسيطة: إذ كان يُطلب من المتطوّعين البقاء من دون فعل أيّ شيء... والاستمرار لأطول فترة ممكنة. وكان المشاركون يوضعون في حالة من العزلة الكاملة والحرمان الحسيّ. وبالمقابل كان يجب على المتطوّعين الجالسين في غرفة صامتة وضع نظّارات تعيق الرّؤية وتحرمهم من كلّ تحفيز بصريّ، وارتداء أكمام لتجنّب أيّ اتّصال جسديّ. وكان بإمكانهم، بناءً على طلبهم، الحصول على الطّعام أو الشّراب، والذّهاب إلى دورة المياه، لكن من دون رؤية أيّ شخص أو التّحدّث إليه. وكانوا يحصلون على أجرٍ مادي مرتفع في ذلك الوقت (عشرون دولاراً في اليوم) للبقاء في حالة عدم النّشاط هذه.

لم يتمكّن أيٌّ من الأشخاص الذين خضعوا لهذا النّظام الاستمرار لأكثر من يومين إلى ثلاثة أيّام! وكانت الاضطرابات تظهر بعد مرور اثنتي عشرة ساعة، وتتمثّل في انخفاض القدرات الحركيّة والفكريّة، وفي الاضطرابات العاطفيّة، وحتى في الهلوسة.

يبدو إذن أنّ نتيجة هذه التّجربة جاءت على النّحو التّالي: الحرمان من التّحفيز الخارجيّ، أو الاتّصال الجسديّ، أو العلاقات الإنسانيّة، أو الأنشطة على جميع أنواعها أمرٌ لا يُطاق. فالإنسان لا يطمح بكل بساطة إلى تلبية حاجاته ومن ثمّ إلى التزام الهدوء. فهو بحاجة إلى أن يشعر وأن يعمل ليكون له وجود. ومن هنا جاءت بعض الاستنتاجات الفلسفيّة والعمليّة.

الامتناع عن الحركة وعن النّشاط الفكريّ: أي الاسترخاء وعدم التّفكير بأيّ شيء... أليس هذا ما يقترحه بوذا وتقنيات تأمّليّة أخرى؟ تثبت التّجربة أنّ هذا الأمر لا يُحتمل.

كذلك، تكمن السّعادة في الحكمة. فقد بنى أبيقور حياته وفقاً لهذا النّموذج. هكذا، وفي أثنيا التي استقرّ فيها، بقي على هامش عصره المضطرب، واشترى قطعة أرض، وأسّس فيها مدرسة فلسفيّة: «الحديقة (le Jardin)». وعاش حياة بسيطة، وعزّز الصّداقة ورعى الفنّ والعلوم، بعيداً عن صخب الحياة في المدينة، وطموحاتها المفرطة، ومتاعبها. كانت مدرسته نوعاً من الأخوّة، مفتوحة للجميع، رجالاً ونساءً، شباباً أو كباراً في السنّ، من الأثينيين أو من الأجانب.

الأبيقوريّة رفضٌ لسباق اللّذّة المحموم. وهي تتميّز عن مذهب اللّذّة (أو الهيدونية hédonisme[26]) الذي يهتمّ فقط باللّذّة الفوريّة. وتتميّز أيضاً عن الزّهد، وهو التّخلي التّام عن ملذّات هذا العالم. فأن تكون سعيداً، بالنّسبة إلى أبيقور وأتباعه، يعني الاختيار بين الأساسيّ والثّانويّ، بين الطموحات التّافهة وتلك المهمّة حقاً وحقيقةً.

الرّواقيّة

الرّواقيّة تيّار فكريّ واسع كان له تأثير كبير في العصور القديمة اليونانيّة الرّومانيّة. وقد دخلت الرّواقيّة في المفردات الحاليّة مثل الأبيقورية، لكنّ المعنى الأصليّ قد حُرّف. فكلمة (stoïque) تدلّ، بالمعنى الشائع، على المحافظة على رباطة الجأش، وتحمّل الألم والمصائب التي يُمكن أن تؤثّر فينا. هناك الكثير من ذلك في الرّواقيّة، غير أنّ هذه الفلسفة كانت مذهباً أوسع بكثير، فهي تتضمّن أيضاً نظريّة ماديّة، وتصوّراً للطّبيعة البشريّة، وقانوناً أخلاقيّاً، وأسلوبَ حياة. ولا يمكن أن تُنسب الرّواقيّة إلى

(26) Hédoné، أي الجذَل أو السرور، كلمة أصلها يوناني مشتقة من Hedonism الهيدونية وهي في مبادئ الآداب اصطلاح يشمل كلّ نظريات السلوك التي تتخذ صورة من اللذة أساسا لدستوره. ولقد ظهرت النظريات الهيدونيَّة في الأخلاق منذ أبعد الأزمان، ولو أنها لم تكن كلها من طابع واحد. وأول ما أطلق هذا الاصطلاح في الفلسفة القديمة على مذهب الحلقة القورينية، وكان طابعها أن اللذة هي الغاية من الحياة، وأن واجب كل عاقل ينحصر في نشدان اللذة، من غير أن تستحكم اللذة فيه وتستبد به، وأن القوة التي تمكّن الإنسان من التحرر من أواصر اللذة الجامحة، وتجعله سيداً لها وليس عبداً، إنما تُنال من طريق الثقافة والمعرفة. انظر: إسماعيل مظهر، **فلسفة اللذة والألم**، القاهرة، هنداوي، 2017، ص. 58 (المترجم).

مؤلّفٍ واحد. إذ يمكن النّظر إليها على أنّها مدرسة كاملة امتدّت على مدى خمسة قرون. ويرتبط بهذه المدرسة مُفكّرون يونانيّون (زينون الكيتوني Zénon de Citium)، وآنتيباتروس الطرسوسي Antipater de Tarse) ورومان (سينيكا Sénèque)، وإبيكتيتوس (Épictète) والإمبراطور ماركوس أوريليوس (Marc-Aurèle).

ليس العالم، بالنّسبة إلى الرّواقيّين، سوى عالم ماديّ تحكمه القوانين وليس نزوة الآلهة (هذا الأمر بَدهيّ اليوم، لكنّه لم يكن كذلك آنذاك). في مجال الأخلاق، دعت الرواقيّة إلى فضائل «الحياة البسيطة» والطّبيعية. فالعيش بشكل جيّد هو العيش في وئام مع الطّبيعة ومع النّفس. لذلك، ينبغي علينا السّيطرة على الأهواء، ورفض الاستيهامات التي تقودنا إلى الضّلال.

تقوم السّعادة بالتّالي على الاعتدال، أي على ضبط الرّغبات. وتهدف إلى تحقيق الطمأنينة، وهي حالةٌ من السّكينة التي تتميّز بغياب الرّغبة والاضطرابات، والشّعور بصفاءٍ وسلام داخليّين يشبهان الرّاحة الهادئة (انظر الإطار).

أشياء تتعلّق بنا أو لا تتعلّق

كان إبيكتيتوس، وكان عبداً في السّابق ثم أصبح فيلسوفاً، أحد أشهر ممثّلي المدرسة الرّواقيّة. وُلد إبيكتيتوس في العبوديّة وكان في خدمة إيبافروديتوس (Épaphrodite) الذي، على الرغم من أنّه كان قاسياً تجاهه أحياناً، أعطاه تعليماً فلسفياً وأعتقه (أي أعاد له حريّته) عندما بلغ سنّ الرّشد. غادر إبيكتيتوس إلى روما بعد أن أصبح حراً، وافتتح مدرسة فلسفيّة هناك. في ذلك الوقت، كان المرء يستطيع في الواقع «أن يبدأ عملاً» كفيلسوف، مثلما يمكن حاليّاً إعطاء دروس خاصّة. كانت «المدرسة» الفلسفيّة تشير إلى مكانٍ للتّعليم (حيث يمكن تعلّم جميع أنواع التّخصّصات) وإلى تيّارٍ فكريّ (لأنّ كلّ من يُؤسّس مدرسة يُدرّس مذهباً فلسفيّاً معيّناً فيها). وبعد أنْ تعرّض لتهديد السّياسة القمعيّة ضد الفلاسفة - الرّواقيّين على وجه الخصوص - الذين عرفتهم روما في زمن الإمبراطور دوميتيان (Domitien) (أوتيتوس فيلافيوس دوميتيانوس Titus

Flavius Domitianus)، لجأ إبيكتيتوس إلى نيكوبوليس (Nicopolis) وأعاد بناء حياته هناك، وهو في الثّالثة والأربعين من عمره.

إنّ أكثر ما يُذكّر إبيكتيتوس به هو تمييزه الشّهير بين «الأشياء التي تتعلّق بنا وتلك التي لا تتعلّق بنا». فالأشياء التي تتعلّق بنا - الفكر والرّغبة والحبّ والكراهية - يُمكننا التّحكّم بها وتوجيهها بإرادتنا. وهنا تكمن حريّتنا، وينبغي علينا استعمالها بالكامل. أمّا الأشياء التي لا تتعلّق بنا - الحظّ، والمرض، والموت، والعالم الخارجيّ - فينبغي أخذها مثلما تأتينا باعتبارها «ليست من صنعنا. لماذا إذن التّأثّر بما هو حتميّ؟ لِمَ نحزن عند موت شخصٍ عزيز أو مرضه أو حتى اختفائه طالما أنّنا لا نستطيع فِعل أيّ شيءٍ حيال ذلك»؟

إنّ مذهب إبيكتيتوس رواقيّ بمعنى أنّه يُعلّم التّخلّي عن الرّغبات المفتعلة. ولكنّها ليست مجرّد مدرسةِ تخلٍّ. إذ إنّها أيضاً فلسفة الحرّيّة الدّاخلية والإرادة. ويمكن للمرء الفوز بحريّةٍ معيّنة عندما يتخلّص من أوهامه وتطلّعاته غير المعقولة.

الفلسفة بوصفها فنّ العيش

يُخبرنا إبيكتيتوس أنّ الحكمة وضبط النّفس اللّذين يجب أن يتحلّى بهما الفيلسوف، لا يمكن أن يحدثا فجأة. فممارسة الحكمة تتطلّب التّعلّم والتّدريب المنتظم. ويقول: «يصبح المرء فيلسوفاً كما يصبح رياضيّاً»، وذلك عند بدئه بـ«الأشياء الصّغيرة»، أي بالتّجارب الشّخصيّة الصّغيرة.

يتبنى إبيكتيتوس، في فلسفته، فكرة مركزيّة في الفلسفة اليونانيّة: العيش فنّ ويمكن تعلّمه مثل كلّ فنّ. فمثلما يوجد فنّ القتال، وفنّ الطّهي، وفنّ الصّيد، وفنّ البستنة...، يوجد كذلك فنّ العيش. ويفترض فنّ العيش تعليماً (على يد مُعلّم)، وتدريباً منتظماً، وخبرة، ونظاماً حياتياً.

لم يكن الفيلسوف في اليونان مجرّد مُفكرٍ هدفه النّهائيّ البحث عن الحقيقة.

فالفيلسوف «صديق الحكمة»، والفلسفة فنّ العيش. لذلك كان الحكيم يسعى إلى أن يعيش «حياة جيّدة». وهذه الحياة الجيّدة لم تكن تنطوي على الدّراسة فحسب، بل كانت تشمل أوّلاً «أخلاقاً» معيّنة تنطوي على نظامٍ مُعيَّن، وعلى السّيطرة على الأفكار والعواطف.

كان على الحكيم أن يتبنّى نمط حياة يمكن أن يكون نموذجاً يُحتذى به، وأن يُلقن تعاليمه لكلّ من كان يرغب في الإنصات إليه.

الحكمة الشرقيّة

البوذيّة والطّاوية والكونفوشيوسيّة

قبل حوالي ستّة قرون من ولادة المسيح، وفي الوقت نفسه الذي كانت فيه الفلسفة اليونانيّة تبدأ انطلاقتها، حدثت ظاهرة مماثلة لها على بعد آلاف الكيلومترات في آسيا. فأولئك الذين يُطلق عليهم اسم «الحكماء» في اليونان وجدوا نظراء لهم في الهند والصّين، وقد أثّر ثلاثة منهم تأثيراً عميقاً في تاريخ آسيا، وهم: كونفوشيوس (Confucius)، ولاو تسو (Lao Tseu)، وسيدارتا غوتاما (Siddhârta Gautama) (المُلقّب ببوذا Bouddha). وقد أسّسوا الرّوحانيّات الآسيويّة الرئيسة الثّلاث: الكونفوشيوسيّة، والطّاويّة، والبوذيّة.

ما البوذيّة؟

كشف سيدارتا غوتاما، المعروف ببوذا (أي «المستنير»)، في بيناريس (Bénarès) حوالي عام 560 ق.م.، **الحقائق النّبيلة الأربع** لأصحابه الخمسة، وهي:

- كلّ حياة معاناة.
- تنتج هذه المعاناة عن الرّغبة غير المحقّقة.
- يمكن وضع حدّ للألم، وبالتّالي بلوغ النيرفانا.
- ينبغي على المرء اتّباع «الحقيقة النّبيلة للطّريق الثُّماني»، الذي يتكوّن من ثمانية سُبُل هي: الفكر الصّحيح، والكلام الصّحيح، والفعل الصّحيح، والفهم الصّحيح، وسُبُل العيش الصّحيحة، والتّركيز الصّحيح، والجهد الصّحيح، واليقظة الصّحيحة. وهذه رسالة الحقيقة الرّابعة.

البوذيّة مذهب أخلاقيّ وفلسفيّ يرتبط بممارسات التّأمل. إنّه ليس ديناً بالمعنى الدّقيق للكلمة، إذ لا يوجد إله، ولا عقيدة في الآخرة، ولا وحي. وليس بوذا نبيّاً ولا

نصف إله، إنّما هو معلّم روحيّ. ولا يقوم تعليم البوذيّة على نصٍّ مقدّس، وإنّما على نقل التّعليم من المعلّم إلى تلميذه. ولا تهدف البوذيّة، على المستوى الأخلاقيّ، إلى تحقيق السّعادة المطلقة أو الخلاص، وإنّما إلى حالةٍ من الصّفاء (نيرفانا) ترتبط بإطفاء الرّغبة، التي تعتبرها مصدر التّعاسة والإحباط. وهي ترتكز على ممارسات التّأمّل العقليّة التي تهدف إلى معرفة الذّات، وتكوينها، وشفائها.

لقد عرفت البوذيّة العديد من المدارس والمذاهب الفرعية. أوّلاً، انقسمت البوذيّة إلى نسختين: يُشار إلى إحديهما بشكل ساخر بعبارة «العربة الصّغرى» (أو تيرافاد theravâda)، لأنّها تظلّ مساراً نخبويًّا ملتزماً بمُثُل بوذا في القداسة والانفصال عن العالم. وهي منتشرة بشكل خاص في سريلانكا وبورما. أما الثّانية فهي تيّار «العربة الكبرى»[27] (أو الماهايانا Mahâyâna) الذي شهد التّطوّر الأهمّ. ومَثله الأعلى في الحياة هو البوديساتفا (bodhisattva) الذي أراد بدافع الرّحمة تكريس نفسه للبشريّة التي تُعاني، والذي أخّر بذلك خلاصه الشّخصيّ.

انتشرت الماهايانا التي ظهرت في الهند في القرن الخامس ق.م. في دول عدّة في الشّرق الأقصى (الصين وتايلاند وكمبوديا وكوريا واليابان وإندونيسيا)، ومن ثمّ في الغرب في القرن العشرين.

وتطوّرت البوذيّة التي دخلت الصّين في القرن الأوّل الميلادي تطوّراً حقيقيّاً خلال عهد أسرة تانغ (Tang 618-907). وتفرّعت عنها، في التّبيت (Tibet)، اللّامية (lamaïsme) (أو البوذيّة التبتيّة)، التي تمثّل معابدها وشخصيّة الدالاي لاما (Dalaï-Lama) بالنّسبة إلى الغرب صورة البوذيّة نفسها. وهي دخلت اليابان انطلاقاً من كوريا، وانتشرت فيها مع بداية القرن السّابع الميلاديّ. وقد حدث هذا الانتشار عبر طوائف عدّة (تينداي Tendaï، وشينغون Shingon، وجودو Jôdo، وجودوشين Jôdoshin...)، وعبر مدارس الزن (Zen) على وجه الخصوص.

---

(27) سُميت بهذا الاسم لأنها تَعدّ نفسَها الطريقة الشاملة للخلاص (المترجم).

الطّاو (أو الداو) و«الطريق الوسط»

ظهرت البوذيّة في الهند قبل أن تنتشر في الصّين وآسيا كلّها. وعندما وصل الرّهبان البوذيّون إلى الصّين، فإنّهم لم يصلوا إلى أرض خالية من أيّ روحانيّة. فقد واجهوا، على وجه الخصوص، الطّاوية التي ظهرت في الصّين في القرن الخامس ق.م. يعني الطاو (Tao) (أو الداو Dao) «الطّريق» أو «المسار». ويشير أيضاً إلى فعل المشي، والمُضيّ قدماً. وهو إلى حدٍّ ما معادل لكلمة «طريقة» (démarche) (بمعنى منهج) أو «طريق». وينتمي الطاو بهذا المعنى الواسع جداً إلى جميع الفلسفات الصينيّة. وتشير الطّاويّة إلى المذهب الذي جاهر به لاو-تسو (Lao-tzu) (أو لاوتسيLaozi)، مؤلّف كتاب **الدّرب والفضيلة** Tao te Ching وإلى تلامذته.

إن لاو-تسو شخصيّة أسطوريّة على الأرجح، أعادت التّقاليدُ بناءها. ويعني اسمه «المعلّم العجوز». ويقال إنّه ربّما قابل كونفوشيوس، لكن هذا اختلاق أدبيّ يهدف إلى تقديم الاختلافات بين المذاهب الدّينية الرّئيسة. فعندما أصبح لاو-تسو عجوزاً، وفقاً للأسطورة، ذهب غرباً على ظهر جاموس، وألّف قبل وفاته كتاب **الدّرب والفضيلة**.

في البداية، يُعتبر الطاو، في المقام الأوّل، فنّاً للعيش، وبعبارة أكثر دقّة يمكننا حتى التّحدّث عن فنّ النّظافة الجسديّة والرّوحيّة. لأنّ الطاو يركّز على القوّة الحيويّة التي ننمّيها من خلال أنظمة الغذاء، والتّنفّس، والجنس، والجمبازي، والخيميائيّ. والطاو وسيلةُ «تنقية الجسم وجعله منيعاً (الماء، والنّار، والوحوش الشّرسة لا يمكنها فعل شيء ضد القدّيس)، واكتساب القدرة على اللّهو بحريّة في الكون خلال رحلات النّشوة، وتأخير الشّيخوخة إلى أجل غير مسمّى».

يدعو الفكر الطاوي إلى نموذج مثاليّ للحياة حيث يجب على الفرد أن يبتعد عن المجتمع، وإثارته التّافهة، وطموحاته، من أجل العيش في انسجام مبهج وبسيط مع الطبيعة. ولا يهدف الطاو إلى تحقيق خير أسمى يمكن أن يتمثّل في الحقيقة، والمعرفة المطلقة، والسّعادة، والحبّ الكليّ، والجنّة. بل على العكس من ذلك ينادي بالفراغ. فالطّريق الوسط تكمن في التّخلّص من الرّغبات، والبحث عن التّوازن الدّاخليّ من خلال نوع من البيئويّة التّقليديّة.

المثال الأعلى لجونزي

يتمثّل نموذج الوجود الذي دعا إليه كونفوشيوس (Confucius) في جونزي (Junzi) أو «رجل الخير». فالتّصرّف مثل جونزي يعني أن تكون خيّراً، ومتسامحاً وعادلاً مع الآخرين. على الصّعيد الشخصيّ، يقابل «رجل الخير» الحياة بوجهها المشرق فلا يقلق من الأشياء عديمة الجدوى (يعلم أن هناك دائماً خير في الشر)، ويجيد تكييف طموحاته مع قدراته (لا عُزوفاً ولا رجاءً عديم النّفع، هذه أفضل طريقة لتجنّب خيبة الأمل).

كان كونفوشيوس يخاطب النّخبة، المتمثّلة في الحكّام والعلماء الذين كانوا يشكّلون الإدارة الصينيّة بأكملها: من وزراء الحكومة إلى أبسط مسؤولٍ محليّ. لذلك كانت أخلاق جونزي أخلاق الموظّف النّموذجيّ.

بعد ذلك، تطوّرت الطاوية في أشكال عدّة. وأدّت إلى ظهور طقوس دينيّة كاملة (داوجياو Daojiao). وتحوّلت بموازاة ذلك إلى مذهبٍ ميتافيزيقيّ صارم (داوجيا Daojia) يتضمّن علماً للكون، يُستوحى إلى حدٍّ كبير من النّصوص السّابقة مثل كتاب **التّغيرات** (Yi-King).

كونفوشيوس أو الأخلاق بوصفها فضيلة

«إنْ لم تكرّس فكرة للمستقبل البعيد فسوف تواجه مشكلة عندما يصبح هذا المستقبل قريباً». «عندما يسير ثلاثة أشخاص معاً سيكون بالضّرورة لدى أحدهما شيء ما ليعلّمني إياه». هذان قولان من الأقوال المأثورة التي نجدها في **محادثات كونفوشيوس**، وهي أوّل نصّ مرجعيّ عن الكونفوشيوسيّة.

لا يُعرف سوى القليل عن حياة كونفوشيوس (479-551). كان اسمه كونغزي «Kongzi» الذي يعني «المعلم كونغ»، وقد ترجمه في الغرب اليسوعيّون المبشّرون إلى الشّكل اللّاتيني كونفوشيوس.

كان كونفوشيوس عالماً ومسؤولاً ومستشاراً للأمير، وتربويّاً عمل مع السّلطات الإقليميّة، لكنّ نهاية حياته كانت بالأحرى حياة قائد مدرسة من دون روابط، يبحث عن أمير يرحّب به: «لو وجدت عاهلاً ليوظفني، لانطلقت الأمور في غضون عام لكنّنا حصدنا النّتائج بعد ثلاث سنوات».

لقد عاش كونفوشيوس في عصر مضطرب، شهد ضعف ملوك سلالة شو (Chou)، وتنازع فيه الأمراء المحليّون على الأقاليم والامتيازات. وكان النّظام الاجتماعي مهدّداً، وكان كونفوشيوس يحلم باستعادة عصر ذهبيّ أكثر استقراراً وتناغماً، وقائماً على التّقاليد والاحترام.

جواباً عن السّؤال: «ما الدّرب الذي ينبغي السّير عليه لوضع حدّ للفوضى؟»، كان كونفوشيوس يجيب: باللّجوء إلى التّقاليد، أي احترام الابن لأبيه، واحترام الرّعايا لسادتهم. وبهذا المعنى، كان مذهبه محافظاً للغاية. لكنّه كان أيضاً مُصلحاً لكونه كان يريد إصلاح الحياة العامّة. فمن ناحية، عارض السّلطويّة (إذا كان على الرّعايا احترام أميرهم، فإنّه يجب على هذا الأخير احترام رعاياه، وعلى الأب احترام أبنائه، والزّوج زوجته). كما عارض أيضاً غياب الأخلاق في إدارة الشّؤون العامّة أو الخاصة: «ينظر الإنسان النّزيه إلى الأشياء من وجهة نظر العدالة. وينظر الإنسان السّوقيّ إليها من وجهة نظر مصالحه». أو أيضاً: «الإنسان النّزيه صارم تجاه نفسه، والإنسان السّوقي صارم تجاه الآخرين».

الحياة النّشطة
أم الحياة التّأمّليّة؟

تُميّز الفيلسوفة حنة أرنت (1906-1975)، في كتابها **مصير الإنسان الحديث** (1958)، نوعين من الحياة: الحياة النّشطة والحياة التّأمّلية. إنهما تَوَجّهان للوجود. تتوافق الحياة التّأمّلية مع البحث عن السّعادة الذي يقوم على التّخلي عن التّفاهات المتمثّلة في الثّروة أو السّباق إلى النّجاح. ويكمن المعنى الحقيقيّ للوجود، بالنّسبة إلى الحياة التّأمّلية، في «التّخلّي [الاستغناء]»، أو في الاستمتاع باللّحظة الرّاهنة، الأمر الذي ينطوي أيضاً على قدرٍ معيّن من التّنازل.

الحياة النّشطة هي نموذج للوجود يتعارض كليّاً مع الحياة التّأمّلية، فهو يقوم على تأكيد الرّغبة وعلى العمل. فالغرض من الوجود، بحسب نمط الحياة هذا، ليس التّأمّل السّلبيّ: فالحياة عمل وإنجاز. ثمّة قوّة حيويّة بداخلنا تطلب منّا التّعبير عن أنفسنا. إنّها تدفعنا إلى الفعل، وإلى تحقيق ذاتنا وإنجاز أمور معيّنة. فكلّ مشروعٍ بشريّ يفترض، من وجهة النّظر هذه، المعاناة واللّذة في آنٍ معاً، ولا يصحّ أحدهما من دون الآخر. وبالتّالي، فإنّ فنّ العيش من شأن دليل القتال.

الشّرّ في الخير (والعكس صحيح)

الحياة التّأمّلية أم الحياة النّشطة؟ فلسفة الرّاحة أم فلسفة العمل؟ عند النّظر في الأمر عن كثب، تقف الكثير من الفلسفات في منتصف الطّريق.

يبدو أنّ البوذيّة بحقائقها الأربع النّبيلة تُقدّم أكثر أشكال الحياة التّأمّلية تطوّراً: بما أنّ الحياة معاناة، وأنّ هذه المعاناة تأتي من الرّغبة، لنُخمِد الرّغبة إذن ونضع حداً للمعاناة. باختصار، يجب التّخلي عن الحياة حتى لا نغرق فيها... كان بوذا، في مرحلة أولى، قد

سعى إلى الخلاص في الزّهد الأكثر شدّة الذي دعت إليه المتصوّفة: كان هذا ينطوي على رفض كلّ لذّة والتّخلي الكليّ عن الذّات. لكنّه، في نهاية الأمر، اختار «الطّريق الوسط»، أي في منتصف الطّريق بين التّخلّي الكلّي والحياة في العالم. ومثل ذلك، ينادي أرسطو في كتابه **الأخلاق النّيقوماخية** بالطّريق الوسط في استخدام العواطف: العاطفة المعتدلة والعمل المدروس. وكانت الرّواقيّة والأبيقوريّة تدعوان أيضاً إلى طريقٍ وسط، وإلى التّخلي عن الطّموحات التّافهة من دون العزوف عن الحياة النّشطة.

فنّ عَدم فِعل أيّ شَيء

يتلخّص فنّ العيش في نسخته الزنّ (Zen) (فنّ الحياة البسيطة) في حفل الشّاي. وفقاً للمعلّم الأكثر تأثيراً في طقوس الشّاي اليابانيّة نو ريكيو (1522-1591) (Sen no Rikyû)، يقوم حفل الشّاي على «غلي الماء وتحضير الشّاي وشربه». هل هذا كلّ شيء؟ نعم. يعني ذلك أنّه ينبغي التّركيز على هذه الطّقوس البسيطة - هذه أفضل طريقة لتصفية الذّهن – كما يعني أنه لتكون ناجعاً أيضاً ما عليك سوى القيام بشيء واحد في الوقت نفسه.

يُعدّ «التّخلّي [الاستغناء]» من بين التّقنيات العقليّة للحكمة القديمة الغربيّة والشّرقيّة أو الأساليب المعاصرة لفنّ العيش، وهو التّقنيّة الأكثر شيوعاً. إنّه يتّخذ أشكالاً عدّة تنطوي جميعها على التّخلّص من الأفكار التي تضايقنا: القلق، واجترار الأفكار، والمشاريع، والذّكريات، والتّكهّنات... المثيرة للقلق، وعديمة الجدوى، وذلك من أجل التّركيز على اللّحظة الرّاهنة. وقد كتب سينيكا في رسائله إلى لوسيليوس Lettres à Lucilius: «يجب التّخلّص من هذين الأمرين: الخوف من المستقبل، وذكرى المآسي القديمة. هذه الأخيرة لم تعد تهمّني، كما أنّ المستقبل لم يأت وقتُ الانشغال به».

نسيان الماضي، وندمِه، والهروب من المستقبل ومخاوفه، من أجل التّركيز على اللّحظة الحاليّة: هذه هي وصفة السّعادة الرئيسة. يُضاف إلى ذلك جميع تقنيّات الاسترخاء، وتمارين التّخلّي وغيرها من المُسكّنات المضادّة لإجهاد العقل.

لكن، من الممكن فهم «اغتنام اليوم» (carpe diem) بطريقة أخرى، أقلّ «تأمّليّة». فاغتنام اليوم يمكن أن يكون توصية بعدم إضاعة الوقت، وبعدم تأجيل عمل اليوم إلى الغد. فكلّ يوم فرصة لا ينبغي تفويتها. والحياة كلّها ليست سوى سلسلةٍ من الأيّام التي يقدّم كل واحد منها مجالاً من الإمكانات... باختصار، لا تفرّط في الإرجاء من خلال تأجيل كلّ شيء إلى الغد.

عِش اللّحظة الحاضرة، إذن، فكلّ هذا حقيقة، ولكن هل ينجح الأمر إذا كانت يدي عالقة بالباب؟ هذا لا يساعدني أيضاً إذا كان عليّ التّحضير لامتحاناتي، أو التّخطيط لسفر أو لوجبة العشاء. فأنْ تعيش حياتك كإنسانٍ أمرٌ يفترض التّخطيط للمستقبل واستباق الأمور من خلال التّركيز على شكل الفنجان. فن الرّفاهية هو فنّ الرّاحة. لكن، يجب علينا التّفكير أيضاً في الوجه الآخر للوجود البشريّ، أي: العمل.

الحياة النّشطة والحياة التأمّليّة، العمل أو الانسحاب: أليس هذا ما يضفي إيقاعاً على حياتنا في الأساس؟ يتبع نشاطَ النّهار راحةُ الليل، وينتهي كلّ أسبوع بعطلة في نهايته، وتتوالى أوقات العمل وأوقات الفراغ. ويجب أن تكون فيلسوفاً أصوليّاً ومَهووساً بالحلول النّهائية كي تعتقد أنّه ينبغي عليك أن تختار بين الاثنين.

يجد هذا الجدل الفلسفيّ تفسيراً ملموساً للغاية في مجتمع اليوم. فتقديس الأداء والحياة المضطربة المحمومة التي قُرنت به خلال السّنوات اللّيبراليّة (من الثّمانينيّات إلى العقد الأوّل من القرن الحادي والعشرين) أدّيا إلى السّأم في نهاية المطاف. فالإنسان الفائق والمرأة الفائقة اليوم يشعران بالإرهاق على وجه الخصوص. ولم يعد تقديس الأداء والتّميّز يُحرز نجاحاً كبيراً: فهو يُؤدّي إلى الإرهاق والإجهاد.

في مواجهة الأسلوب المرهق في العيش (السّباق إلى الشهادات، ووتيرة العمل، والأخبار المثيرة للقلق، واستهلاك الصّور والمعلومات استهلاكاً مفرطاً)، نحن نريد أن

نكون قادرين على «الابتعاد». نتيجة لذلك، تندفع فلسفات فنّ العيش نحو النّجاح. وتتّخذ اليوم «حديقة أبيقور»، ذلك الملاذ لتهدئة الخواطر، شكْلَ المثل الأعلى الجديد. إنّها تأخذ شكل العودة إلى الرّيف، والملاذ الجبليّ، وتقديس «البساطة الطّوعيّة».

لكنّ الإجازة لا يمكن أن تستمرّ إلى الأبد. فالتّخلّي التّام عن المشاريع العظيمة، والانسحاب من الحياة الاجتماعيّة، ورفض الوجود أمور لها أيضاً حدودها! وللحياة التأمّليّة مساوئها: كان الرّهبان التّأمّليّون، المطالبون بالعيش بعيداً عن العالم وفي تأمّل دائم، يغرقون في الاكتئاب (كان يُطلق على هذا المرض السوداويّ اسم «الملل» أو «الأسيديا» acédie).

في الواقع، يندفع اليوم العديدُ من المتقاعدين الذين انسحبوا من الحياة النّشطة نحو الجمعيّات، ويُسافرون، وينشغلون بالكثير من النّشاطات، ويقولون بفخر إنّ لديهم جدول أعمال ممتلئ مثل الوزراء. ذلك لأنّهم أدركوا أنّ الخمول طويل الأمد مدمّرٌ وليس له أيُّ سِحر. ولا يُقدَّر الطّعم الحقيقيّ للرّاحة إلّا بعد فترة من النّشاط المكثّف. هذا بلا شكّ سبب تأرجح جميع كتب تعليم فنّ العيش القديم وكتب فنّ التّغيير الشّخصيّ المعاصرة بين الدّعوة إلى «التّخلّي» (تقديس اللّحظة الرّاهنة) والدّعوة إلى التّفوّق على الذّات، بين الحياة النّشطة والحياة التّأمّليّة.

كانط.
الأخلاق بوصفها مُرشداً داخلياً

ليس هدف الحياة، من وجهة نظر كانط، أن تكون سعيداً وإنّما أن تفعل الخير. ينتمي هذا الفيلسوف الألمانيّ إلى ثقافةٍ بروتستانتيّة، متزمّتة ومتشدّدة، حيث القيود الأخلاقيّة قويّة والملذّات (الهيدونيّة) مستهجنة إلى حدٍّ ما. فضلاً عن ذلك، تميل حياة كانط الشّخصيّة نحو المثاليّة، وليس نحو البحث عن الملذّات. فسعيه الفلسفيّ أقرب إلى البحث الرّوحانيّ. لذلك هو يعتنق أسلوب الحياة المتقشّفة: عمل يوميّ ومنتظم، ومكرّس كليّاً لمثله الأعلى، مع استبعاد كلّ مصادر الإلهاء الأخرى.

يكمن معنى الحياة إذن في الخير، وليس في السّعادة. لكن ما الخير؟ وأين نجده؟ يرفض كانط أن يفوّض أمره للمعايير الخارجيّة التي وضعها الدين. وكانط، بهذا المعنى أيضاً، بروتستانتيّ: فالعلاقة مع الله أو التّعالي (Transcendance) علاقة شخصيّة. لذلك، يجب أن توجد الأخلاق «في الذّات». وتنبع من مثالٍ داخليّ وليس من احترام القيم التي رسّخها المجتمع والدّين. الاستقلاليّة الأخلاقيّة مبدأ أساسيّ في فلسفة كانط.

لكنّ الأخلاق التي لا تنبثق إلّا من الذّات تتعرض لمخاطر وشكوك جديّة: كيف يمكنني بمفردي معرفة ما هو خير وما هو شرّ؟ وكيف يمكن للمرء أن يتجنّب مساواة قناعاته ومعتقداته الشّخصيّة بوهم الخير؟

لذلك، من الضّروريّ بناء أخلاق فرديّة، ولكن مناسبة للجميع وقابلة للتّعميم على الجميع، أي أخلاق توفّق بين الفرديّة والكليّة. ويعتقد كانط أنّه توصّل إلى صيغة سمّاها: «الضّرورة المطلقة».

هل نستطيع حقاً العيش من دون أن نكذب؟

الجميع يكذب: لحماية أنفسهم، وللتّفاخر. وفي بعض الأحيان بدافع الإحسان. ويستحيل تخيّل أنّنا نستطيع قول الحقيقة دائماً للزّميل المُملّ («لو كنت تعلم إلى أي مدى ما تقوله لي لا يهمّني!»). ولا يستطيع الطّالب أن يقول لأستاذه، «لا، يا سيدي، لم أكن أستمع، لأنّ ما تقوله لا يثير اهتمامي». ولماذا يكون المرء قاسياً بلا مبرّر بأن يعترف لبعضهم أنّه يجدهم قبيحين، وأغبياء، ومُملّين، إلخ.

مع ذلك، يؤكّد كانط أنّه لا ينبغي على أحد أن يكذب إطلاقاً، حتى لو كان ذلك لأسبابٍ إنسانيّة. وربّما يكون في هذه النّقطة مخطئاً بشكل فظيع. وقد ألّف هذا الفيلسوف العظيم في شيخوخته كُتيّباً بعنوان **عن الحق المزعوم بالكذب لأسباب إنسانيّة** (1797). وهو يجادل فيه أنّه يجب على المرء أن يقول الحقيقة دائماً، مهما كانت العواقب. ويتخيّل لدعم هذه الفرضيّة الراديكاليّة حالة قصوى: يأتي صديق إلى منزلك هرباً من شخص يريد قتله. والسّؤال هو: إذا طرق القاتل بابك وسألك عن مكان صديقك، هل ستعترف له؟ لا بالطبع. يدّعي كانط، على عكس الفطرة السليمة، أنّه من الضّروريّ قول الحقيقة. لماذا؟

يتكوّن حجاج كانط من جزأين. أوّلاً لأنّه، وفقًا لـ «الضّرورة المطلقة»، وهو أحد أركان الأخلاق الكانطيّة، «يجب أن أعمل دائماً بحيث يمكن أن يُعتَبر سلوكي قاعدة عالميّة». وغالباً ما تُفسَّر هذه العبارة على عجل نوعاً ما على أنّها معادلة للحكمة: «لا تفعل بالآخرين ما لا تريد أن يفعلوه بك». في الواقع، يتعلّق الأمر بفكرة أخرى: إذا خالفت قاعدةً ما، يُمكن للجميع أن يخالفوها، وتصبح بذلك الحياةُ الاجتماعيّة مستحيلة. إذ إنّ القواعد تفقد كلّ قيمها. باختصار، تتناقض الكذبة من وجهة نظر كانط مع الحفاظ على القواعد الاجتماعيّة، الضّامنة للحياة في المجتمع. وبعبارة أخرى، يتعارض الكذب مع الحياة الاجتماعيّة.

ويقدّم كانط حجّة ثانية غير متوقّعة (وأكثر تعقيداً). لنفترض أنّك كذبت على القاتل، ولكنّ صديقك انتهز الفرصة ليهرب أثناء قيامك بذلك، وبمجرّد أن يغادر القاتل يجد صديقك في الطريق ويقتله. وبالتّالي فإنّك تحكم على صديقك بالموت في الوقت الذي تعتقد فيه أنّك تحميه. لأنّك لو قلت الحقيقة («ادخل، إنّ صديقي في المنزل»)، لفتّش القاتل منزلك، بينما كان صديقك قد هرب (من دون علمك). لا يمكن للمرء بتاتاً أن يعرف نتائج أفعاله. ففي بعض الأحيان، نفعل الشرّ ونحن نعتقد أننا نفعل الخير. وفي ظلّ هذه الظّروف، يفضّل العودة لمبدأ الأخلاق الأوّل وقول الحقيقة.

نادراً ما أخطأ كانط إلى هذا الحدّ. فنظراً لكونه أسيرَ نظامه الأخلاقي، لجأ إلى أسباب منطقيّة، إلى الدّفاع عن فرضيّةٍ مُغالية بقدر ما هي غير محتملة إنسانياً: إبعاد الكذب عن جميع أشكال الحياة الاجتماعيّة، وإذا اقتضى الأمر، تقديم الأصدقاء قرباناً على مذبح الحقيقة. وقد انتقد بنجامان كونستان (Benjamin Constant) مذهب كانط المتمثّل في المطالبة بالحدّ الأقصى للأشياء. فموقف كونستان نظريّاً أكثر دقّة، وأكثر قبولاً إنسانياً، من تطرّف كانط. فهو يُؤكد أنه يجب أن نعيش مع مبادئ عامة (مثل مبدأ عدم الكذب)، ولكنّه من الضّروريّ أيضاً معرفة كيفيّة تعديل هذه المبادئ، لا بل تجاوزها في مواقف معيّنة.

الضّرورة المُطلقة

«يجب أن أتصرّف دائماً بحيث يُمكنني أيضاً أن أتمنّى أن يصبح مبدئي الأخلاقيّ الأساسيّ قانوناً عالميّاً» (**أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، 1785). هذه هي صياغة «الضّرورة المطلقة»، ركيزة الأخلاق الكانطيّة. بعبارةٍ أخرى: تصرّف بحيث يستطيع الجميع فعل الشّيء نفسه. أو: تصرّف دائماً بطريقة تجعلك تتمنّى أن يفعل الآخرون الشّيء نفسه. فلا يمكن، على سبيل المثال، أن نقدّم وعداً كاذباً للخروج من المتاعب، لأنّه إذا أصبح هذا الموقف قاعدة فسوف يلغي نفسه: إذ لن يصدّق أحد الوعود بعد الآن. فاحترام الوعود وحده هو الذي يمكن تحويله إلى قانون عالميّ.

يسعى كانط إلى تأسيس الأخلاق على قرارٍ يتعلّق باستقلاليّة الذات ويُفرض على الجميع في آن واحد. ويقدّم المبدأ الأخلاقيّ الأساسيّ نفسه على أنّه «ضرورة» نوافق عليها بحريّة، وليس بواسطة «سلطة» كما هو حال القوانين والمعايير المفروضة من الخارج. وتتوخّى الأخلاق أن تكون عالميّة بمعنى أنّها قابلة للتّطبيق في كلّ زمان وفي كلّ مكان، وأنّها لا ترتبط بأيّ أعراف أو عادات معيّنة. تفرض الضّرورة المطلقة نفسها على أنّها مبدأ بسيط لا لبس فيه بالنّسبة إلى كلّ إنسان وُهب عقلاً وتوفّرت لديه الإرادة الصّالحة. فأخلاق كانط إذن فرديّة (مبدأ الاستقلاليّة)، وعالميّة (تُطبّق على الجميع)، وعقلانيّة (تقوم على العقل). لقد أكّد ديكارت أنّ «العقل أفضل الأشياء في العالم قسمة بين النّاس»، وأضاف كانط إلى ما سبق أنّ الحسّ بالواجب والمثل الأعلى متجذّر بعمق في عقل الإنسان. بعبارةٍ أخرى: إنّنا جميعاً كائنات أخلاقيّة. كانت هذه الملاحظة تدهشه باستمرار، إذ قال: «ثمّة أمران يَملآنِ قلبي بإعجابٍ يَتجدَّد على الدوام: السّماءُ المرصّعة بالنّجومِ من فَوقي، والقانونُ الأخلاقيُّ في داخلي.» (**نقد العقل العملي**، 1788).

أصل الأخلاق،
حسب نيتشه

إنّ الرّجل الذي نشر في عام 1886 **ما وراء الخير والشّر** (1886) رجلٌ مريض ومنعزل وساخط. مريض: بعد أن درّس فقه اللّغة في الجامعة لمدّة عشر سنوات، اضطرّ إلى التّخلّي عن مهنته بسبب الاكتئاب وتدهور صّحته. وإنسان منعزل: كان في الثّانية والأربعين من عمره، يعيش وحيداً، ومنفصلاً عن عائلته، وعلى خصام مع صديقه السّابق والمعبود، الموسيقي فاغنر (Wagner). وكان قد اشترك مع بول ريه (Paul Rée)، ولو-أندرياس سالوميه (Lou-Andréas Salomé) (وهي امرأة روسيّة شابّة تبلغ من العمر عشرين عاماً، جميلة ولامعة وحرّة، وقع نيتشه في حبّها)، من أجل إنشاء «حلقة فلسفيّة» صغيرة، لدرجة أنّهم عاشوا ثلاثتهم معاً، لكنّهم اختلفوا في نهاية الأمر. كما اختلف نيتشه مع أخته (التي ستعتني به، مع ذلك، عندما أصيب بالجنون، بعد سنوات عدّة). وقد هام نيتشه على وجهه بين نيس وتورينو منذ أن ترك الجامعة، وبات يتنقل من الفنادق إلى الأنزال بعد أنْ أصبح وحيداً.

نيتشه ساخط مثل شوبنهاور («معلّمه الكبير»، كما يقول)، وهو يجترّ طويلاً استيائه: ضدّ العصر الذي ليس فيه عظمة، وتهيمن عليه الأخلاق «اليهوديّة-المسيحيّة»، وضدّ صعود أفكار المساواة (الدّيمقراطيّة والاشتراكيّة) التي تغرق فيها الجماهير الذّليلة، والتي تخنق عظمة الإنسان الحقيقيّة، عظمة الأبطال والمُتفوّقين، الذي يتأثّرون بـ«إرادة القوّة».

نشر الأستاذ الشاب على مدى السنوات السّابقة سلسلةً من الدّراسات ذات الإيقاع الثّابت: **مولد التراجيديا** (1872)، و**تأمّلات قبل الأوان** (1873-1876)، و**إنسان مفرط في إنسانيّته** (1878)، و**الفجر** (1881)، و**العلم المرح** (1882)، و**هكذا تكلّم زرادشت**

(1885). هذه الكتب غريبة. إذ إنّها تتكوّن من حِكمٍ يتناوب فيها الشّعر، والأسرار الشّخصيّة، والنّبرة التّهكّمية أحياناً.

لقد قيل في كثير من الأحيان إنّ فكر نيتشه لا يتّسم بالاتّساق، وإنّه كان يناقض نفسه أحياناً، ولكن عند قراءة المزيد والمزيد من أعماله تظهر بعض الخيوط الإرشاديّة التي تنمّ عن وحدة فكره.

من البُطولة اليونانيّة إلى الأخلاق المسيحيّة المتفسّخة

إنّ نيتشه، الذي بدأ حياته المهنيّة بوصفه اختصاصيّاً في فقه اللّغة، كان على اتّصال بنصوص الأدب اليونانيّ الكلاسيكيّ العظيمة، وكان دائماً ما يتوق إلى ذلك العصر. وتُقيم رؤيتُه للتّاريخ البشريّ تعارضاً بين فترتين عظيمتين: الأولى قديمة ورائعة، والأخرى حاليّة ومتفسّخة[28]. فهو معجب بالعصر اليونانيّ القديم، عصر الأبطال المقاتلين مثل أخيل وأوليس. إنّه زمن الآلهة وعبادة ديونيسوس، إله النبيذ اليونانيّ، وزمن الحفلات والمسرح والتّراجيديا. فديونيسوس يمثّل، من وجهة نظره، رمز الحياة، بمعنى القوّة الغريزيّة والإبداعيّة. ومن خلال عبادة ديونيسوس يُحتفل بالعواطف والغرائز التي تجعل النّاس ينتشون.

إنّ الآلهة اليونانيّة - آلهة جبل أوليمبوس - شخصياتٌ ذات وجه بشريّ، فهي تحتفل بالحبّ (إيروس)، والحرب (جوبيتر)، والقوّة فولكانوس (Vulcain[29]) إله النّار، بما

(28) ليست هاتان الحقبتان الوحيدتين في التاريخ، لكنهما قطبان متقابلان، فالحقبة الأولى صاعدة تمثل كل حضارة غازية والحقبة الثانية آفلة ومتقهقرة. يميز نيتشه الشاب في **مولد التراجيديا** (الذي نشره وهو في سن الثامنة والعشرين من عمره) قوتين متعارضتين في الفن هما: الديونيسية Dionysiaque (الشبقية، والحماسة، والمجتمع المنفعل) والأبولونية Apollonian (التي تمثل النظام والاعتدال وضبط النفس). وكانت هاتان القوتان المتعارضتان تتحدان من خلال تعارضها في التراجيديا اليونانية. وقد كرس نيتشه **مولد التراجيديا** لفاغنر الذي مثلت موسيقاه بالنسبة إليه إمكانية ولادةٍ جديدة لـ ديونيسوس وأبولون.

(29) فولكانوس (باللاتينية: Vulcanus) هو إله النار في الأساطير الرومانية، بما فيها نيران البراكين. فكثيراً ما يُصوَّر فولكانوس حاملاً مطرقة الحداد. يحتفل الرومان به في 23 أغسطس/آب من كل عام فيما

فيها نار البراكين)، وحتى السُّكْر (ديونيسوس). لكنّ إلهاً مسيحيّاً، حزيناً ومتقشّفاً، حلّ محلهم، وهو يكره الشّهوات الجسديّة، ويدين الإفراط، ويكبت الرّغبة، لصالح مثالٍ أعلى من التّقشّف والنّقاء. ويرى نيتشه أنّ المسيحيّة قد دخلت فترة تفسّخ وانحطاط. فأخلاقها التي تخنق الإرادة والعاطفة والرّغبة، تُعدّ في الحقيقة أخلاق العقول الضّعيفة التي تخشى مواجهة الحياة بما تمثّله من وحشيّةٍ وإبداع: تلك الحياة التي تمثّل القوّة، والدّيناميكية، والإبداع، وإرادة القوّة، ولكن أيضاً الفوضى، والدّمار والموت والولادة الجديدة في «العودة الأبديّة» لقوى الحياة والموت. هذه الرّؤية للحياة، بوصفها كفاحاً من أجل الوجود، إنّما هي مستوحاة من أفكار داروين الذي أُعجِب نيتشه به.

يُعرف بمهرجان «فولكاناليا» السنوي. ويعود أصله إلى هيفيستوس إله النار والحدادة في الأساطير الإغريقية (المترجم).

ضدّ الفلاسفة

نيتشه لا يحبّ الفلاسفة، ويهاجمهم بقسوة. بالنّسبة إليه، أولئك الذين يقدّمون أنفسهم على أنّهم حكماء، وأسياد الحقيقة، وعقول واعية ومستنيرة، يخفون آراءهم ومعتقداتهم الشّخصيّة وراء الأفكار المجرّدة. فالفلاسفة يخفون قناعتهم تحت عباءةٍ كثيفة من المفاهيم والبراهين والمفردات الغامضة. وهم يقدّمون أنفسهم على أنّهم علماء اكتشفوا حقائق عميقة في نهاية مسار فكريّ طويل وصعب. والواقع أنّهم محامون يدافعون عن قضيّة. وليس لديهم الوضوح الفكريّ لإدراك ذلك...

«ما يدفعنا إلى النّظر إلى جميع الفلاسفة بعين شبه مرتابة، وشبه ساخرة، ليس (...) سهولة ضلالهم وتوهانهم وتكرارهما (...). إنّهم جميعاً يقدّمون أنفسهم من دون استثناء على أنّهم أشخاص اكتشفوا آراءهم وتوصّلوا إليها بفضل عرضٍ مستقلّ لجدليّةٍ باردة، وخالصة، عن الانفصال الإلهيّ (...): في حين أنّهم يدافعون أساساً، مع مبرّراتٍ يبحثون عنها لاحقاً، عن مبدأ وُضع مسبقاً، ونزوة، و«إلهام»، وفي معظم الأحيان عن رغبة من قلبهم أصبحت مجرّدةً» (**ما وراء الخير والشّرّ**).

أنْ تكون أو لا تكون نيتشويّاً؟

ماذا يعني أن تكون نيتشوياً اليوم؟ هل يعني الدّفاع عن حقوق الرّغبة والإرادة والعاطفة ضدّ إمبراطوريّة العقل والنّظام العقلانيّ؟ وهل يعني رفض الحسابات الضيّقة التي تجعلنا نتخلّى عمّا هو أساسيّ (المغامرة، والحياة)، من أجل الرّاحة والأمان؟

هل أن تكون نيتشويّاً يعني أن تضطلع بذاتيّتك، وأسلوبك، وحريّتك في التّفكير والنّقد، في مقابل روح النّظام ووهم الحقيقة المُطلقة؟ هل يعني ذلك رفض النّزعة الأخلاقيّة، والمساواتيّة، والدّفاع عن الأخلاق الأرستقراطيّة في الاختلاف؟ أن تكون نيتشويّاً هو بلا شكّ كل ذلك تقريباً في آن معاً. ذلك أنّنا نجد كلّ هذه العناصر عند نيتشه.

تُحرّك النّزعةُ الحيويّة فكرَ هذا الفيلسوف الألمانيّ. فالعيش يتمثّل في إطلاق العنان لطاقةٍ إبداعيّة، وفي وثوبٍ حيويّ. يمكن أن تأخذ قوّة الحيويّة هذه شكل الإبداع الفنيّ، حين تعبّر عن نفسها بحرّية من دون الإضرار بالآخرين. وثمّة قوى أخرى تجد مصدرها في المواجهة، وفي المجابهة مع الآخرين أو مع الأشياء. ونيتشه لا يخاف هذا. فهو لا يسعى إلى الانسجام الكليّ والمساواة، ويقصد إضفاء قيمةٍ على الكفاح والنّضال. إذ لا بدّ أن يتمخّض عن النّضال فائزٌ وخاسر. وتقع أخلاق نيتشه «ما وراء الخير والشّرّ». إذا كان «الله قد مات» فالحياة ليست سوى فوضى بلا هدف تتصادم فيه الكائنات.

نَشرت مجموعة من الفلاسفة الشّباب، في أوائل التّسعينيات من القرن المنصرم، مؤلّفاً في شكل بيان: **لماذا لسنا نيتشويين** (1991). اعترضت هذه المجموعة على فلسفة الكبار - فلسفة دريدا، وفوكو، ولاكان (Lacan)، التي ورثوها عن ماركس وفرويد وخاصةً نيتشه -، باعتبار أنّ فلسفة كلّ هؤلاء المؤلّفين تندرج ضمن إطار «فلسفة الشّكّ». كانت فلسفة الشّكّ هذه فكراً مُفرطاً في الانتقاد تجاه «العقل» الذي يمثّل النّظام المهيمن. هذا المنهج النّقديّ والخاص بالأصل [النّسب] يهدف إلى الكشف عن ظروف إنتاج الخطابات الأخلاقيّة والدّينيّة والأيديولوجيّة، وإلى الكشف عمّا يجري وراء الكواليس: من يتكلّم؟ وبأيّ أساليب بلاغيّة؟ وللدّفاع عن أي نظام؟

إن نيتشه، الذي أعلن أنّه يتفلسف بـ «ضربات المطرقة»، يساوي بين الجميع بلا تمييز: الفلسفة المثاليّة لأفلاطون أو أرسطو، واليهوديّة، والمسيحيّة، والاشتراكيّة، والدّيمقراطيّة، والميتافيزيقا...: كلّهم يعبدون «القيم العالميّة» والمجرّدة (مثل العقل، والخير، والحقيقة، والعدالة، والنّظام). وتشترك هذه «القيم العليا» في إنكار الحياة الحقيقيّة، التي هي تعطّش للسّلطة والأهواء والغرائز والولادة والموت والتّجدّد. ويعتقد نيتشه أنّه يمكن تجديد القوى الحيويّة التي قمعتها الأخلاق اليهوديّة-المسيحيّة. ويرى في موسيقى فاغنر وإلهامه البطوليّ إعلاناً للعودة إلى العصر المجيد. وقد كرّس لهذا الأخير كتابه الأوّل **مولد التراجيديا**.

نَزْع القداسة عن الأخلاق

تتوافق الحيويّة اليونانيّة والأخلاق المسيحيّة، على الصّعيد النّفسي، مع وجهين من وجه الطّبيعة البشريّة: يُشير الوجه الأوّل إلى الغرائز، والدّوافع، والطفولة وديناميكيّتها، والرّغبة في الحبّ، والرّغبة في الفتوحات والمغامرات، والقوى الحيويّة التي تكمن في داخلنا والتي لا تطلب سوى التّعبير عن نفسها. فالغرائز الحيويّة تعطي زخماً لـ«إرادة القوّة» التي يُعبَّر عنها من خلال طموح البطل، الرّجل الاستثنائيّ، والمغامر، والمقاتل، والفاتح، و«الخارق». وعلى العكس من ذلك، يمثّل الوجه الثّاني أو الأخلاق كلَّ ما يُلزم المرء بأن يكون حكيماً، وعاقلاً، وسويًّا ومتواضعاً، وخاضعاً.

إنّ الأخلاق، بالنّسبة إلى نيتشه، ملجأ الضّعفاء، والعبيد، واللّقطاء، والنّاس العاديين. ويهمين على أولئك خوفهم من الموت، وروحهم الخانعة، وضميرهم السيّء. هذا ما أراد إظهاره في كتابين ألّفهما بحماسة في غضون عامين، وهما: **ما وراء الخير والشّرّ** (1886) و**في علم أنساب الأخلاق** (1887).

كتاب **ما وراء الخير والشّرّ** غامض إلى حد ما. فهو يتألّف من فقرات طويلة من دون ترتيب واضح، تتخلّلها فقرات قصيرة من الحِكم والحِوارات. وهو محيّر في شكله،

وليس له أسلوب أكاديميّ. فضلاً عن ذلك، يبدأ نيتشه الكتاب بمهاجمة الفلاسفة و«براءتهم الاستثنائيّة»، و«سهولة ضلالهم وتوهانهم وتكرارهما».

يكمن الهدف الأساسيّ لكتاب **ما وراء الخير والشّرّ** في نزع القداسة عن الأخلاق. فهي وترسانتها من المفاهيم المجرّدة حول «الخير» و«الشّرّ» نسيج من التّجريدات التي تحجب الحقيقة. والواقع أنّ الأخلاق، من وجهة نظر نيتشه، ليس لها جوهر متفوّق، ولا تنبع من أي تعالٍ. وليس فيها أيّ شيء سامٍ أو خالص (pur): في الواقع يكمن مصدرها في الغرائز والدّوافع... ولإيجاد جذورها، يجب البحث عن مصادرها في الأهواء الأقلّ نبلاً ممّا يبدو.

وقد تأثّر فرويد فيما بعد بهذه الرّؤية للقوى الحيويّة الغريزيّة، التي كبتتها الأخلاق. ويمكننا أن نرى فيها بالطّبع التّعارض بين الغرائز اللّاوعية و«الأنا العليا» (surmoi) التي تُمثّل الثّقافة والأخلاق المكلّفة بترويض جيشان قوى الرّغبة.

يتناول كتاب **في علم أنساب الأخلاق** الأفكار الرّئيسة نفسها: ويقدّم نيتشه هذا الكتاب بوصفه مكمّلاً وشارحاً لكتاب **ما وراء الخير والشّرّ**، الذي كان القصد منه إلقاء الضّوء على الفرضيّة التي دافع عنها في **هكذا تكلّم زرادشت**، ولكن لم يفهمها أحد حقاً... لكن المرء لا يتغيّر: إذ كتب نيتشه من وحي القلم، بسخط، وغضب، وسخرية، وتباطؤ فيما يجب قوله. وبالتّالي، لن تُعرض أفكاره بطريقة واضحة إطلاقاً، فالهجاء يتقدّم دائماً على العرض المنهجيّ. وتظهر فكرة رئيسة بوضوح: إنّها تزعم أنّها تكشف للعالم حقيقة سوف تعتبر فاضحة فيما يتعلق بالأخلاق.

أخلاق السّادة وأخلاق العبيد

يرتبط المنهج الذي يتبناه نيتشه بالأصل: فهو يقوم على العودة إلى الأصول - التّاريخية والنّفسيّة - للسلوكيّات الأخلاقيّة من أجل الكشف عن مصادرها الأوليّة.

تُختزل المذاهب الأخلاقيّة تاريخيّاً في نمطين: أخلاق السّادة وأخلاق العبيد. تزدهر أخلاق السّادة في المجتمعات الأرستقراطية حيث تستأثر النّخبةُ بالسّلطة. يعتبر

النّبلاء أنفسهم متفوّقين على الآخرين، ويؤسّسون علم الأخلاق على قيم الشّرف، والعظمة، والكبرياء. فالتّمييز بين الخير والشّرّ هو كالتّناقض بين العظيم والنّبيل من جهة، والدّنيء والمحتقر من جهة أخرى.

على العكس من ذلك، تسعى أخلاق العبيد إلى حماية الضّعيف ضدّ القويّ. ومن فضائلها الشّفقة والتّواضع والكرم ومساعدة المعوزين. فالمسيحيّة تدعو إلى أخلاق الضّعيف، وإلى كبح جماح الهيمنة القويّة. ومن المفارقات أنّ أخلاق الضّعيف أصبحت مهيمنة، الأمر الذي نتج عنه هذا الاستنتاج الاستفزازيّ: بحسب نيتشه، ليست الأخلاق سلاح القويّ لإخضاع الضّعيف، فهي على العكس من ذلك الحيلة النّهائية للضّعيف لترويض القويّ. باختصار، اخترعت الجماهير الأخلاق لحماية نفسها من سادتها.

وهم السعادة، حسب شوبنهاور

كان آرثر شوبنهاور (Arthur Schopenhauer) (1860-1788) رجلاً مُتشكّكاً، وساخطاً، ومتشائماً. فقد سجّل في **يوميّاته**: «تتأرجح الحياة، مثل رقّاص السّاعة، من اليمين إلى اليسار، ومن المعاناة إلى المَلل». لم تُهيّئه بيئته العائليّة للسّعادة. فقد احتُجِز اثنان من أعمامه في مصحّات نفسيّة، وكان والده مصاباً بالاكتئاب على الرّغم من نجاحه في الأعمال التّجاريّة، وعندما قُتِل في عام 1806 عند سقوطه من سقيفة المنزل، لم يُعرف بتاتاً إن كان الأمر حادثاً أم انتحاراً.

كانت والدته، جوانا شوبنهاور، روائيّة ناجحة، وباردة تماماً، ولا مباليّة تجاه أطفالها. فخلال نزاعٍ عائليّ، انحازت إلى عشيقها ضدّ ابنها. وبعد هذا الشّجار، لم يلتقيا إطلاقاً مرّةً أخرى. أما بالنّسبة لأديل، أخت آرثر، فكانت هي أيضاً فريسة للقلق والهواجس. وانتهى بها الأمر إلى الانتحار في عام 1849.

على المستوى المهنيّ، لاقى آرثر الفشل والإحباط أوّلاً. وعندما عُيِّن محاضراً للفلسفة في الجامعة، تخلّى الطّلاب عن دروسه ليحضروا دروس منافسه هيجل. ولم يهتمّ أيُّ شخصٍ لواحدٍ من أهمّ أعماله عند نشره، وهو بعنوان **العالم إرادة وفكرة** (1818). وقد غادر في نهاية المطاف الجامعة، مقتنعاً أنّ زملاءه قد تآمروا ضدّه.

لقد قضى شوبنهور- الكئيب، والغضوب، والمتشائم للغاية - حياته في التّرويج لقلقه وإظهار استيائه من معاصريه. ومع ذلك، وُجد في ملاحظاته الشّخصيّة عند وفاته كتيّبٌ صغير قيد الكتابة، مكرّس لـ: **فنّ أن تكون سعيداً**.

خمسون قاعدة للحياة

يقدّم شوبنهاور في دفاتر ملاحظاته «50 قاعدة من قواعد الحياة» يمكنها أن تجعل الحياة أقلّ صعوبة قدر الإمكان. ذلك أن ـهذا الفيلسوف لا يُؤمن بالسّعادة المطلقة بتاتاً. فهو يؤكّد بشكل لا لبس فيه، منذ القاعدة الأولى، أنّ السّعادة مستحيلة: «لقد وُلدنا جميعاً في أركاديا (Arcadie) (عالم الجِنّ)، بمعنى آخر، إنّنا ندخل الحياة ونحن تملأنا مطالبات تحقيق السّعادة والمتعة، ويحدونا أملٌ مجنون في تحقيقها إلى أن يقع القدر علينا من دون مجاملة. (...) ثم تأتي التّجربة، وتُعلّمنا أنّ السّعادة والمتعة من محض الخيال». وإذا كان صحيحاً أنّ الحياة معاناة، وخيبات أمل، وإحباطات، فإنّ الهدف الوحيد المعقول للرّجل الحكيم ليس إذن تحقيق السّعادة الوهميّة. وبما أنّ السّعادة النّهائية التي لا يؤمن بها لن تتحقّق، فإنّ الهدف إدارة حياته على أفضل وجهٍ ممكن، بتجنّب المعاناة عديمة الجدوى، والتي يفرضها المرء على نفسه وعلى الآخرين.

بناءً عليه، يضع شوبنهاور بعض قواعد الحياة الهادفة إلى التّغلب على الشّقاء. هكذا، تنصح القاعدة الثّانية بتجنّب الغيرة: «لن تكون سعيداً إطلاقاً طالما أنّك تتعذّب بسبب شخصٍ آخر أكثر سعادة منك». وبالمثل، لا ينبغي على المرء أن يسعى إلى إثارة غيرة الآخرين. وتؤكّد القاعدة الثّالثة أنّه لا ينبغي أن يبتعد المرء كثيراً عن نوازعه وميوله الطّبيعية. «في الواقع، مثلما تشعر الأسماك بالرّاحة في الماء فقط، والطّائر في الهواء فقط، والخلد تحت الأرض فقط، فإنّ كلّ إنسان لا يشعر بالرّضا إلّا في البيئة المناسبة له فقط». ولا فائدة من محاولة إجبار طبيعتك على تحقيق شيءٍ جيّد. فبعضهم يشعر بالرّضا في العزلة، ويحبّ البعض الآخر المخالطة. والبعض مبدع، والبعض الآخر متأمّل. لا فائدة من مخالفة نفسك: «إنّنا لا نتعلّم أن نريد»، كما أكّد بالفعل سينيكا.

لنذكّر بلا ترتيب ببعض قواعد الحياة الأخرى التي دعا إليها شوبنهاور: «افعل ما تستطيع فعله برحابة صدر، وكابد برحابة صدر لعمل ما يجب عليك فعله» (القاعدة السّادسة). و«على المرء أن يَحدّ من دائرة علاقاته: هكذا يُقلّل من شقائه». لأنّ «الحدّ من علاقاتك يجعلك سعيداً» (القاعدة الثّامنة). و«السّعادة تخصّ أولئك

الذين يتمتّعون بالاكتفاء الذّاتيّ» (القاعدة الثّامنة والأربعين). والواقع أنّ شوبنهاور يقدّم نوعاً ما ملخّصاً لقواعد الحكمة القديمة: تلك التي أعلنها أرسطو، وسينيكا، وماركوس أوريليوس، وإبيكتيتوس. والدّرس العام المستخلص بسيط: ينبغي على المرء أن يكتفي بما لديه، وأن يرفض الرّغبات عديمة الجدوى، وأن يكتفي بالفرح البسيط في الحياة...

لقد أثّرت البوذية أيضاً تأثيراً حاسماً في شوبنهاور. «عانيت في السّابعة عشرة من ضائقة الحياة مثلما عانى بوذا في شبابه، عندما اكتشف وجود المرض والشّيخوخة والمعاناة والموت». فحقائق بوذا النّبيلة تُعلّم أنّ حياتنا كلها معاناة، وأنّ المعاناة مرتبطة بالرّغبة التي لم تتحقّق. وأنّه من الضّروريّ، لإزالة المعاناة، إخماد الرّغبة...

عليك أنْ تغيّر حياتك!

الحياة الحقيقيّة المكتملة، من وجهة نظر بيتر سلوترديك (Peter Sloterdijk)، تقوم على تكريس الذّات لهدفٍ نبيل يتطلّب انضباطاً حياتيّاً صارماً يُخرجنا من العالم العاديّ.

يُعرَف بيتر سلوترديك بأنّه فيلسوف. لكنّه أيضاً، في أوقات فراغه، دَرَّاج متمرّس يمارس شغفه بشكل مكثّف. ففي عام 2006، تسلّق على دراجته الهوائيّة جبل فانتو (Ventoux) الرّائع، وهو إحدى القمم الأسطوريّة في سباق فرنسا للدّراجات (Tour de France): وهو يعادل ماراثون نيويورك للعدائين أو طريق سان-جاك-دو-كومبوستيل (Saint-Jacques-de-Compostelle) للمسيحيّين.

فضلاً عن ذلك، إنّ هذا التّشابه بين الرّياضيّ والحاج أبعد ما يكون عن السّطحيّة: كلاهما يشترك في الرغبة في فرض الزّهد على نفسه لكي يسمو فوق مصيره العاديّ.

إذا لم يكن هناك ذكر للدّرّاجة في كتابه **يجب عليك أن تغيّر حياتك** (2011)، فإنّ هواية سلوترديك مفتاح لفهمه. فهذا المؤلِّف، الذي اعتاد الاستطراد يبدأ بمقدّمة طويلة جداً (160 صفحة) من المفروض أنّها تهدف إلى تقديم موضوعه من خلال بعض الأمثلة الغريبة. فنلتقي في الكتاب بأكتع يعزف على الكمان بقدميه، وبفرانز كافكا، وبتعليقٍ طويل على قصيدة كتبها الشّاعر راينر ماريا ريلكه (التي تنتهي بالبيت «يجب أنْ تغيّر حياتك»). فما المشترك بين كلّ هذا؟ إنه طَرْح «الزّهد الأنثروبولوجيّ»، أي الرّغبة في تجاوز الذّات.

ثمّ إنّ الكتاب ينتظم، بعد المقدّمة، حول ثلاثة أجزاء (كلّها جوهريّة ومفكّكة بالقدر نفسه).

أنثروبولوجيا التمرين

يُعلن الجزء الأول عن البرنامج: تأسيس «أنثروبولوجيا التّمرين» التي تهدف إلى شرح كيف يمكن للإنسان أنْ يرتقي فوق نفسه. نقطة البداية واعدة: إذ يقترح سلوترديك اختلاق «علم نفس المرتفعات» (عبارة أخذها من ماكس شيلر الذي كان يُعارض «علم نفس الأعماق» لدى سيغموند فرويد). يجب أن يصف علم نفس العموديّة هذا تطلّع البشر إلى التّسامي. ولكنْ، حول موضوعٍ محفّز جدّاً مثل هذا، يمكن للمرء أن يتوقّع أفضل ممّا قدّمه الفيلسوف: إذ يكتفي هذا الأخير بتأثيرات الإعلان وباستطراد لا نهاية له عن الفنّان بوصفه بهلواناً، وعن موضوع نيتشه المتعلّق بالإنسان الفائق أو بتعليق طويل على اقتباسٍ من لودفيج فيتجنشتاين حول «الثّقافة بوصفها التزاماً» (يتصوّر الثّقافة على أنّها مجموعة من القواعد المشابهة للقواعد الرّهبانيّة).

يهتمّ الجزء الثّاني، الذي يحمل عنوان «إجراءات المبالغة»، بمنهج الأفراد الذين يريدون الانفصال عن بيئة الانتماء، والذين يطمحون إلى نماذج تضاهي المُثُل العليا (القدّيسين، والأبطال) والذين يبحثون عن «معلّم» يقوم مقام المُربّي الرّوحيّ.

خُصِّص الجزء الثّالث لـ»أماكن التّمرين»، وهي بمثابة بوتقة للتّعليم ولتدريب النّخبة أو الإنسان الجديد (من الجماعات الفلسفيّة القديمة إلى الثّكنات العسكريّة مروراً بالأديرة الدّينيّة). ففي العالم الحديث، تقوم المدرسة بهذا الدّور التّكوينيّ للنّخب. وثمّة شكل آخر من أشكال انتقاء سلالة جديدة من البشر المتفوّقين تتعلّق بالسّياسة الحيويّة (من الطّبابة الصّحية في القرن التّاسع عشر إلى الممارسات الصّحيّة المعاصرة)، وهي تُعدّ مقدّمة لـ «الانثروبولوجيا التّقنيّة» التي تهدف إلى تشكيل «الإنسان الجديد».

هذا المنظور مبالغ فيه لدرجة أنّ الأسلوب ثقيلٌ والمفاهيم غامضة، كما هو الحال دائماً مع سلوترديك. فبرنامجه الأنثروبولوجيّ للتّمرين يبقى إلى حدّ كبير بلا عناية، ويبدو تصوّر المفاهيم سطحياً: إذ يستمرّ الخلط على سبيل المثال بين الثّقافة (التي تُفهم على أنّها تعليمٌ ونظامُ قواعد) والتّمارين التي تختصّ بانضباط النّفس التي يطبّقها بعض الرّياضيّين أو المحاربين أو المثقّفين النّخبة.

وبالمثل، تسير الزّوائد المفاهيميّة المبهمة جنباً إلى جنب مع جهلٍ شبه كامل بالأدبيّات المتخصّصة في التّقنيّات النّفسيّة للزّهد، والتّمارين الرّوحيّة للفلاسفة القدماء، وحتى في تقنيّات التّدريب البدنيّ والذّهنيّ للرّياضيّين التي قد تجد مكاناً لها فيها، وهي مناهج تدريب لا بدّ أن سلوترديك يلجأ إليها عندما يتسلّق جبل فانتو حالماً بلا شكّ أنّه إنسان فائق نيتشويّ.

السّؤال الثّالث

ما الذي يحقّ لي أن آمله؟

تكمن كلّ مسألة الأمل في حياة أفضل، بالنّسبة إلى كانط، في المسألة اللّاهوتيّة، فهو يقول: إذا كان الله موجوداً (وقد حاول العديد من الفلاسفة إثبات ذلك)، فإنّ المعنى النّهائيّ للحياة يتّجه نحو الحياة الثّانية (الآخرة). أما بالنّسبة إلى باسكال، فإنّ الإيمان بالله وتكريس الإنسان حياته على الأرض للتّحضير لحياته الأبديّة رهانٌ معقول.

لكن، إذا كان «الله قد مات» كما أعلن نيتشه، وهو ليس إعلاناً بالإلحاد بقدر ما هو ملاحظةُ انحدار الدّيانة المسيحيّة في الغرب، فإنّ الحياة تتّخذ معنى مختلفاً تماماً. الإنسان حرّ في التّصرّف بتحديد أهدافه الخاصّة. وقد كانت الحريّة موضوع الوجوديّة الرّئيس.

وتتّخذ مسألة الأمل الدّنيويّ أيضاً وجهاً آخر مع الفلسفات السياسيّة. فقد اتّجهت كلّها نحو البحث عن عالم أفضل: هل هذا ممكن؟ وكيف الوصول إليه؟ هذا هو هدف نظريّات العقد الاجتماعيّ، ودولة القانون، والمدن المثاليّة، أو حتى الدّيمقراطيّة بوصفها أقلّ الأنظمة سوءاً وليس أفضل العوالم الممكنة.

الله
المسألة الدّينيّة

لطالما كان موضوع الله والدّين موضوع نقاشٍ حادّ، في الوقت الذي كان اللّاهوت والميتافيزيقا فيه يُشكّلان جزءاً لا يتجزأ من المعرفة الفلسفيّة. لكنْ، لم يكن الأمر هكذا على الدّوام.

لقد كان للدّين خلال العصور القديمة اليونانيّة والرومانيّة وضعٌ محدّدٌ تمام التّحديد. كان الأمر يتعلّق قبل كلّ شيء بـ«دين مدنيّ»، يرتبط بالسّياسة أكثر ممّا يرتبط بالإيمان. لذلك، كان الدّين مسألة طقوس ينبغي احترامها أكثر ممّا كان ورعاً داخليّاً. لقد كان غرض أرسطو عندما تناول الأمور الدّينيّة في كتاباته «السّياسيّة» مناقشة دور كلٍّ من الحكّام أو الكهنة في تنظيم الطّقوس المقدّسة وصيانة المباني العامّة. ولا يثير الدّين نقاشات ميتافيزيقيّة كبيرة حول عدد الآلهة أو طبيعتها أو علاقتها بالإنسان. إذ لا نجد على أيّ حال شيئاً من هذا القبيل لدى سقراط أو أفلاطون أو أرسطو.

كانت الآلهة لدى الإغريق والرّومان تعيش حياتها الخاصة، من دون الاهتمام كثيراً بحياة البشر. ولم يكن لها تأثير في مصير الإنسان النّهائيّ.

ثم جاءت المسيحيّة

عندما فرضت المسيحيّة نفسها في الغرب، بدءاً من العصور الوسطى العليا، فإنّ العلاقات أصبحت أوثق بين الدّين والفلسفة. لأنّه منذ أن أصبح الدّين عقيدة وحيدة، اضطرّ الفلاسفة، وهم جميعاً رجال كنيسة، إلى التّوفيق بين متطلّبات الفكر التّجريديّ والإيمان.

«الإنسان مقياس كلّ شيء»

بروتاغوراس فيلسوف من فلاسفة ما قبل سقراط. وقد أشار إليه أفلاطون على أنّه «سفسطائيّ». تعني كلمة «سفسطائيّ» بالمعنى الأوّل «حكيم» (أو مُتخصّص في المعرفة، ophia صوفيا = savoir معرفة)، لكنّ المصطلح أخذ معنى ضمنيّاً سلبيّاً عند أفلاطون، إذ يشير عنده إلى أولئك الذين يُعلّمون فنّ الخطابة، بغضّ النّظر عن الحقيقة.

كان السفسطائيّ إذن متخصّصاً في فنّ الخطابة، مثل المحامي المستعدّ للدّفاع عن أيّ قضيّة. وكانت هذه الوظيفة مهمّة للأثينيّين الذين كانوا يضطرّون إلى المشاركة في الأجورا (Agora) (السّاحة العامّة) لمناقشة القوانين، وكان الأثينيّون الأثرياء يعطون أجراً لأساتذة البلاغة، الذين يستطيعون تعليمهم فنّ المناظرة. ويُعدّ بروتاغوراس، وفقاً لأفلاطون، أحد الفلاسفة الأوائل الذين حصلوا على أجرٍ مقابل هذا التّعليم.

وبروتاغوراس هو أيضاً الفيلسوف الأوّل لـ«اللاأدريّة»، وهي موقفٌ يقوم على رفض الاختيار بين المؤمن والملحد بحجّة أنّ المرء لا يستطيع أنْ يحسم ما إذا كان الله موجوداً أم لا.

والمسألة الرّئيسة في الفلسفة، بالنّسبة إليه، ليست الله وإنّما الإنسان. هناك صيغة ترتبط باسمه وهي: «الإنسان مقياسُ كلِّ شيء». ويمكن أن تُفسّر هذه الصّيغة بمعنيين:

- **الإنسان هو القيمة العليا** (التي يجب أنْ يخضع لها كلّ شيء)، وهي بهذا المعنى الجهر بمذهب الإنسان.

- **يمكن أن تعني هذه الصّيغة أيضاً** أنّ البشر يَردّون كلّ شيء إليهم (إلى قيمتهم، وقدراتهم المعرفيّة)، وهذا شكل من أشكال النّسبيّة.

اندمجت المسيحيّة وفلسفة أفلاطون المثاليّة في مرحلة أولى عند أفلوطين (Plotin). فهو يشبه الله بأعلى «المُثل» عند أفلاطون. فالله والحقيقة واحدٌ مُطلق. وليس المسيح سوى تجسيد لمُثل الخير والجمال والحقيقيّة.

لكنْ، في وقتٍ لاحق، عندما تطوّر المنطق والنّحو والتّأمّل الميتافيزيقيّ، ومن ثمّ البدايات العلميّة، أصبح التّوفيق بين العقائد المسيحيّة والتّفكير العقلانيّ أكثر صعوبة. وفيما بعد ذلك، صار المفكرّون محصورين تدريجيًّا بين مجالين من مجالات التّفكير: يمكن أن يتعلّق الوصول إلى الحقيقة إمّا بالإيمان وإمّا بالعقل. فالوحي الروحانيّ أو الذّكاء العقلانيّ طريقتان للوصول إلى الحقيقة، وهما تتكاملان ولا تتعارضان. ذلك لأنّ هدف كلٍّ منهما يختلف عن هدف الآخر: فالعقل يفيد في معرفة العالم، في حين يتيح لنا الإيمانُ الوصولَ إلى الله.

كيف يمكن إثبات وجود الله؟

سعى بعض المفكّرين جاهدين للتّوفيق بين الاثنين، فوضعوا العقل في خدمة الله: هذا هو هدف «براهين وجود الله» التي شاعت بدءاً من العصور الوسطى. ومن أكثرها شهرة البرهان الأنطولوجيّ لأنسيلم أسقف كانتربري (Anselme de Cantorbéry) (1033-1109)، وهو برهان يقوم على ثلاث مراحل: الله كامل، والحال أنّ الكمال يتطلّب الوجود، إذن الله موجود...

هذا البرهان الأنطولوجيّ قد تناوله ديكارت لاحقاً وعدّله، وانتقده كانط، وأعاد صياغته آخرون (من بينهم المنطقيّ كورت جودل الذي صاغ برهانه الأنطولوجيّ في عام 1970، مع إبقائه سراً!). وكان هناك أيضاً براهين «كونيّة» على وجود الله: وهي تذكّر حجّة العلّة الأولى (لا بدّ في البداية من وجود خالقٍ لخلق شيءٍ ما). وتوجد هذه الحجّة بدءاً من توماس الأكوينيّ إلى لايبنتز.

أما بليز باسكال، الفيلسوف المسيحيّ وعالم الرّياضيات ومؤسّس حساب التّفاضل والتّكامل، فقد اقترح حجّةً أكثر أصالة تقوم على «رهانٍ» إحصائيّ. فهو يؤكّد أنّه من مصلحتنا الإيمان بالله بالمراهنة على خلاصنا في الآخرة. إذا كان الله موجوداً، فإنّ هذا الرّهان يمكن أن يقودنا إلى الجنّة ويجنّبنا جهنّم. بينما إذا كان الله غير موجود، فإنّنا لا نخسر شيئاً (يقول باسكال: «نعود إلى العدم»). لذلك، إنّ المراهنة على وجوده منطقيّة أكثر.

الفلسفة والدّين: القطيعة

لكنّ هذه المحاولات للتّوفيق بين العقل والإيمان لم تنجح طويلاً. فقد تصاعد التّوتّر بين الفلسفة والدّين بدءاً من القرن الثّامن عشر، مع تطوّر العلوم وروح التّنوير. وقد جيّشت المناقشات الكبرى العديدة العقولَ العظيمة في ذلك الوقت.

يتعلّق السّؤال الأوّل بـ «الله المهندس». إذا كان الله قد خلق العالم، وإذا كان هذا العالم يخضع لقوانين رياضيّة كما تظهره فيزياء العصر، فهل ما زال لدى الله الوقت للتّدخّل لتغيير مجرى الأمور؟ فالطّبيعة التي تحكمها القوانين لا تترك مجالاً كبيراً للتّدخلات الإعجازيّة. وهناك مفهوم «الله السّاعاتي» الذي دافع عنه فولتير على وجه الخصوص. ولجعل فكرة قانون الطّبيعة تتوافق مع وجود الله، فإنّه من الضّروريّ الاعتراف أنّ الله تصرّف في البداية بوصفه خالقاً، لكنّه سمح بعد ذلك بعمل الأشياء وفقاً لقوانين ثابتة. وهذا يحدّ بشكلٍ كبير من مجال تدخّل الله... وقد قطع سبينوزا خطوة إضافيّة من خلال التّأكيد على أنّ «الله هو الطّبيعة» (Deus sive natura). ولكنّ قيام هذا الفيلسوف بذلك يلغي أيّ تمييز بين الله المحايث والطّبيعة الحيّة، ويجعله يقترب من الإلحاد.

يتناول سؤالٌ آخر وجود الشر. إنْ كان الله موجوداً فكيف نفهم وجود الشّرّ والأمراض والكوارث الطّبيعيّة والمعاناة واللّعنات على أنواعها التي تنهك الأبرياء؟ كان القدّيس أوغسطين وتوماس الأكوينيّ قد أجابا أنّ النّاس خُلِقوا أحراراً: وبالتّالي، فإنّهم المسؤولون عن الشّرّ وليس الله. وقدّم لايبنتز إجابة أخرى: الشّرّ موجود لأنّ الله لم يكن بوسعه أن يفعل غير ذلك. ففي عالم يخضع لقوانين معيّنة، لا يُمكنّنا تجنّب المعاناة والظّلم. لذلك، اختار الله من بينِ كلّ العوالم الممكنة العالم الذي يتوافق مع «أهون الشّرّين». إنّ هذا الموقف النّظري الذي يُسمّى «العناية الإلهيّة» ظهر في القرن التّاسع عشر مع صعود الإمبرياليّة: فقد برّر بعض المفكّرين الأوروبيين الغزوات الاستعماريّة والمعاناة التي سبّبتها بضرورة نشر التّقدم والقيم العامّة في العالم. باختصار، كان يُمكن تبرير الشّرّ على أنّه نتيجة لا مفرّ منها للعمل الجيّد، أيّ أنّه «ضررٌ جانبيّ» نوعاً ما...

تُمثّل مسألة القدر نقاشاً آخر أثار قلق مجتمع الفلاسفة واللّاهوتيّين، مع وجود قضايا سياسيّة حسّاسة للغاية في السّريرة: هل يعتمد الخلاص على أفعالنا أم أنّ مصيرنا مُحدّد سلفاً؟

عندما جاء عصر التّنوير، بدأ الفصل بين الدّين والفلسفة بشكل واسع. فبعض المفكّرين الذين يدّعون أنهم «ربوبيّون»، يؤمنون بالله، ولكن ربّهم أصبح كائناً مجرّداً وغير مجسّد، وليس له تأثير حقيقيّ في مجرى الأمور ومصير الإنسان. وأعلن بعضهم الآخر، مثل ديدرو، إلحادهم بوضوح وهاجموا الدّين مباشرة. وأخيراً، تناول آخرون، مثل كانط، المسألة من زاويةٍ أخرى: الله غير معروف. سواء أكان الله موجوداً أم غير موجود، فإنّ معرفته بعيدة عن العقل البشريّ، ومن العبث بناء الأعمال على وجوده.

موت الله...

كان القرن التّاسع عشر قرن الفصل بين الفلسفة والدّين. في البداية، كان الفيلسوف، مثل هيجل، لا يزال يرى الدّين خطوة ضروريّة في مسيرة الرّوح (esprit). وكان لا بدّ من تجاوز هذه المرحلة بالتّفكير العلميّ والفلسفيّ. فالدّين، من وجهة نظر أوغست كونت، هو «الحالة اللّاهوتية»، أي المرحلة الأولى من الفكر: حالة الشّعوب البدائيّة، والمجتمعات التّقليديّة التي تؤمن بالخرافات. فالرّوح الميتافيزيقيّة والرّوح الوضعيّة (أو العلميّة) تهدفان إلى الإطاحة بالمعتقدات. لذلك، أُحيل الدّين إلى الماضي وإلى زمن المعتقدات اللّاعقلانيّة المظلم. ففي أحسن الأحوال، يفيد الدّين في ضمان أخلاقٍ مشتركة من أجل العيش في المجتمع.

منذ ذلك الحين، لم يؤكّد عددٌ من الفلاسفة على الإلحاد والمادّيّة فحسب، بل انتقدوا أيضاً الدّين بوصفه وهماً يجب كشفه. فلودفيج فيورباخ (Ludwig Feuerbach) - وهو تلميذ هيجل - يرى أنّ الدّين استعبادٌ يَنسب إلى الله ملكات (القوّة، والخلق، والحريّة)، التي هي ملكات الإنسان. أمّا ماركس فيعتبر أنّ الدّين «أفيون الشّعب»، وأنه يجعله يعتقد أنّ الخلاص في الحياة الثّانية (الآخرة)، في حين أنّ خلاص الإنسان إنما هو على الأرض، وفي بناء عالمٍ أفضل. فالنّقد الشّديد الذي يُوجّهه إلى الدّين

فيورباخ أو ماركس أو عدد من الفلاسفة الأوروبيين في ذلك الوقت يُصاحب في الواقع وبالقدر نفسه حركة أفول الدّيانة المسيحيّة وانطلاق الماديّة والإلحاد. لذلك، ارتبط الدّين بالماضي والتّقاليد، بينما ارتبطت الحداثة بتقدّم الروح العلميّة والتّقنيّة.

لقد أعلن نيتشه «موت الله» في كتابه **العلم المرح**، وهي صيغة استخدمها ثانية في **هكذا تكلم زرادشت**. «مات الله! (...) ونحن قتلناه! فكيف نُعزّي أنفسنا، نحن قتلة القتلة؟ إنّ أقدس وأعظم ما امتلكه العالم قد نزف حتى الموت تحت سكاكيننا».

ليس موت الله مجرّد اعترافٍ بأفول الدِّين، بل هو يؤدّي إلى الوعي بعواقب لا تُحصى. ويضيف نيتشه: «ألسنا مُجبرين على أنْ نصبح نحن أنفسنا آلهة»؟

تكلّم عالم الاجتماع ماكس فيبر بعد ذلك بقليل، أي في بداية القرن العشرين، عن «خيبة أمل العالم»، في معرض وصفه علْمنة المجتمع الأوروبيّ. فالعالم المفتون بالآلهة والقوى الغامضة والخارقة أخلى الساحة لعالم يمكن للعلم أن يصفه وصفاً كلياً. وتبدو حركة «عقلنة» المجتمع وطرد المقدّس هذه لا رجعة فيها ومؤثّرة في جميع مجالات المجتمع. إذ سيحلّ الطّب محلّ الصّلاة، والتّكنولوجيا محلّ السِّحر، والسّياسة محلّ الدّين. وسوف يحلّ العلم بشكلٍ نهائيّ محلّ المعتقدات اللّاعقلانيّة... يبدو أنّ الفصل بين الفكر والدّين أصبح كاملاً.

كيف نعيش من دون الله؟

«إذا مات الله، فإنّ كلّ شيء مُباح»! وردت هذه الفكرة في رواية دوستويفسكي **الأخوة كارامازوف**. وهي تطرح مسألة الأخلاق في عالمٍ لا وجود لله فيه.

هل مات الله؟ كان إعلان الوفاة سابقاً لأوانه إلى حدّ كبير. وربما كان ماكس فيبر مخطئاً في هذه النّقطة. ففي بداية القرن الحادي والعشرين، يلاحظ علماء الاجتماع اليوم أنّ الدّين يستعيد قوّته، على عكس التّنبؤ باختفائه التّدريجيّ. فموت الله لم يحدث. وتستمرّ الأديان أو تتطوّر في مناطق معيّنة من العالم. مع ذلك، فإنّ عودة الله هذه لم تجدّد في الفلسفة نشاطَ الجدل اللّاهوتيّ الكبير حول الطّبيعة الإلهيّة، ووجود النّفوس أو الغرض من الحياة.

يجاهر معظم الفلاسفة المعاصرين بالإلحاد. حتى إنّ الكثيرين منهم يقدّمون رفضهم لله على أنّه عمل فلسفيّ واعٍ وشجاع في مواجهة محدوديّة الوجود. تلك هي، على سبيل المثال، حال أندريه كُونت-سبونفيل (André Comte-Sponville) في **رسالة عن اليأس والسّعادة البالغة**. فهو يؤكّد أنّه من العبث السّعي للحصول على أيّ مكافأة في الآخرة، لأنّ الحياة تحدث بالكامل في الدّنيا، وتؤدّي إلى العدم. ومع ذلك، علينا أن نعرف مجابهة الموت بلا خوف، ومن دون الهروب منه. فالرّغبة في الحياة الأبديّة أملٌ وهميّ. وينبغي علينا تعلّم العيش بقبول موتنا القريب. وللقيام بذلك، يأخذ سبونفيل على عاتقه عبارة مونتين الشّهيرة: «أنْ تتفلسف يعني أن تتعلّم كيف تموت».

قلق الحرّيّة

الحرّيّة من وجهة نظر جان-بول سارتر أساس مصير الإنسان. وقد نشر في مجلّة **الآداب الفرنسيّة** Les Lettres Françaises في سبتمبر/ أيلول 1944، أي قبل انتهاء الحرب العالميّة الثّانية، مقالاً يؤكّد فيه بجرأة: «لم نكن بتاتاً أكثر حريّة ممّا كنّا عليه في ظلّ الاحتلال الألمانيّ». لماذا هذا التّحدي؟ يريد سارتر في الحقيقة أن يكشف بشكل حيّ عن فلسفة الحريّة التي يحلّلها بشكل مجرّد في **الوجود والعدم** (نشر في عام 1943). كيف يمكن للمرء أن يكون حرّاً في ظلّ الاحتلال؟ يميّز سارتر هنا بين مفهومين للحرّيّة: الحرّيّة بالمعنى السّياسيّ (التّمتّع بالحقوق) والحريّة الميتافيزيقيّة المتأصّلة في الإنسان. وهو يؤكّد أنّ الإنسان لديه دائماً إمكانيّة المقاومة، حتى في المنطقة المحتلّة. فمعركته ضدّ الظّلم تمثّل على وجه التّحديد دليلاً على حريّته وتعبيراً عنها. وسوف يحتفظ الإنسان دائماً بحريّة الفكر والقدرة على المقاومة، حتى عندما يكون مقيّداً بالسّلاسل في غياهب السّجون، أو حتى خاضعاً للعبوديّة. وبعبارة أخرى، تمثّل الحريّة على وجه التّحديد القدرة على تأكيد الذّات ضدّ القيود التي تثقل كاهلنا. لذلك، يُعبَّر عن الحريّة بأفضل شكل عندما نكون مقيّدين بالسّلاسل! وقد كتب سارتر لاحقاً في **الماديّة والثّورة**: «إذا لم يكن الإنسان حرّاً في الأصل، فإنّنا لا نستطيع حتى أن نتصوّر ما يمكن أن يكون عليه في حال تحريره». فالمعركة ضدّ السّلطات ومحاولات التّحرّر من القيود الماديّة والاجتماعيّة التي تثقل وجودنا دليلٌ على الحريّة.

ويؤكّد سارتر أنّ حريّة الإنسان ليست حقاً يُمنح، وإنّما واقعٌ منذ الولادة. وهي ترتبط بمصير الإنسان. فخلافاً للحيوانات الأخرى التي هي حبيسة طبيعتها والمقيّدة

بغرائزها، يتميّز الإنسان بقدرته على تخيّل مستقبله، وصياغة مشاريعه، وبالتّالي على بناء حياته. فالإنسان لديه القدرة على الخلق الذّاتيّ التي لا تتوفّر لدى الكائنات الحيّة الأخرى (انظر «ما الإنسان»؟).

الإنسان مُجبر على التحرّر: الحريّة بوصفها قلقاً

لكنّ هذه الحرّيّة، التي تنتج عن «انفتاحنا على العالم» وعن قدرتنا على تحديد الأهداف ووضع الخطط، يُمكن أيضاً أن تكون عبئاً.

إذ للحريّة أيضاً جانبٌ سلبيّ: إنّه القلق والتّردّد. في رواية شهيرة لروبرت موزيل (Robert Musil) بعنوان **رجل بلا صفات**[30]، لا تعرف الشّخصيّة الرّئيسة، المسمّاة أولريش (Ulrich) (وهو بطل مزيّف حديث)، المهنة التي ستختارها لأنّه لا يوجد شيء مفروض عليها (ليس لديه إرادة ظاهرة بوضوح) ولا شيء يعارضها (لا أحد يلزمه بفعل أيّ شيء). «عندما يستطيع المرء فعل ما يريده، فإنّه سرعان ما يجهل ما يريده». كان أولريش يكرّر لنفسه هذه الحِكم بنشوة. «(...) يجب على الإنسان أن يشعر في البداية أنّه مقيّد في إمكانيّاته ومشاعره ومشاريعه بكلّ أنواع الآراء المسبقة والتّقاليد والعوائق والحدود، مثل رجل مجنون مقيّد بقميص المجانين، ليكون لما ينجزه قيمة واستمراريّة ونضج...». فتوسّع الحريّات الفرديّة، والحريّة المتاحة لكلّ فرد - لاختيار الدّراسة، والمهنة، والزّوج، واستخدام وقت الفراغ... - يجبرنا على إعداد المشاريع، ويضعنا في مواجهة ضرورة تحمّل مسؤوليّة هذا الجزء من الحريّة.

لقد وصف فلاسفة الوجود - كيركجارد (Kierkegaard)، وهايدجر، وسارتر - وصفاً جيّداً كيف يمكن لحريّة اتّخاذ القرار هذه أن تكون مصدر عذاب. فحريّة الإنسان، بالنّسبة إلى هايدجر، «همّ» و«قلق» لأنّ الذّات يجب أن تضطلع على وجه التّحديد بمسؤوليّة أن تُترك لنفسها، وأن تتجرّأ على أن تواجه بمفردها الخيارات الأساسيّة التي تتعلّق بوجودها. كذلك، يقرن سارتر أيضاً الحريّة بالقلق. ففي روايته الطّويلة والمكوّنة

(30) رواية غير مكتملة، نشرت بين عام 1930 و1932.

من ثلاثة أجزاء، والتي تحمل عنوان **الطّريق إلى الحريّة**، تقول إحدى الشّخصيّات (ماتيو) «حُكِم عليّ أن أكون حرّاً».

الحرّيّة مصدر قلق وجوديّ؟ إنّها إحدى مفارقات توسّع الحرّيّات في المجتمعات الحديثة. وقد عرض العديد من الفلاسفة هذا الموضوع اليوم. فالكنديّ تشارلز تايلور (Charles Taylor) جعله أحد موضوعات كتابه **قلق الحداثة**. أمّا الفيلسوف الألمانيّ أكسل هونيث (Axel Honneth) فيشير إلى «أمراض الحريّة»[31].

يلخّص الفيلسوف جويل رومان (Joël Roman) عذاب الفرد المعاصر، الخاضع لقدر كبير من الحرّيّة: «بالنّسبة لمكسب الحرّيّة الذي لا يمكن إنكاره، يا لها من معاناة نفسيّة واجتماعيّة! لأنّ استحالة خضوع الفرد لنظام خارجيّ للأشياء تدفعه إلى واجب الاضطلاع، بصيغة المتكلّم، بخيارات حياتيّة، وأخلاقيّة، ووجوديّة لم يكن ليتّخذها في أوقات أخرى. فهذه الخيارات فرضتها عليه، في السّابق، البنية الاجتماعيّة. (...) وتكمن حريّة الفرد أيضاً في كونه معرّضاً إلى أقصى الحدود»[32].

(31) Pathologies de la liberté, La Découverte, 2008.

(32) J. Roman, «*Autonomie et vulnérabilité de l'individu moderne*», in La Société en quête de valeurs, éd. Maxima, 1996.

البَحث عن
المَدينة المِثاليّة

لقد أوقعت السّياسة أفلاطون في بعض المشاكل. إذ كان مؤلّف كتاب **الجمهوريّة** قد حلم بفرض مدينة مثاليّة في أثينا يحكمها الفلاسفة. لكن الأثينيّين الذين كانوا قد اكتشفوا الدّيمقراطيّة لتوّهم، لم يرغبوا في سلطة انتزعتها نخبة، حتى لو كانت نخبة من الفلاسفة. لذلك، ذهب أفلاطون ليجرّب حظّه في مكان آخر، وأبحر إلى سرقوسة (Syracuse)، التي كان يحكمها الطّاغية ديونيسيوس الأول (Denys l'Ancien). لكنّ هذا الأخير حكم على أفلاطون بالنّفي، خوفاً من أن يتآمر ضدّه (كان ديون Dion شقيق الطّاغية صديق الفيلسوف وتلميذه). فوُضع أفلاطون بالقوّة على متن سفينة اسبرطيّة، لكنّ القبطان، الذي لم يكن منزعجاً من احتجاز هذا الرّاكب المرموق، قام بأسره. وتطلّب الأمر تدخّل أصدقائه، فدُفعت فدية حتى يُفرج عنه ويعود إلى أثينا. تفرّغ أفلاطون بعد ذلك للدّراسة والتّدريس، وللحلم بالمدينة المثاليّة. وكانت المدرسة الفلسفيّة التي أسّسها - الأكاديميّة - أشبه بمدرسةٍ كبيرة لأولاد الذّوات الأثينيّين. فهؤلاء الشّباب الأرستقراطيّون كان مُقدّراً لهم ممارسة السّياسة.

كان أفلاطون يرى أنّ السّياسة يجب أن تكون علماً: إنها ملكة العلوم. وقد أشار بعض العلماء إلى أنّ السّياسة تمثّل حجر الزّاوية في فكره. ويَعدّ فيكتور جولدشميت (Victor Goldschmidt) أنّ فلسفة أفلاطونِ «ثمرة مهنة سياسيّة فاشلة». ويضيف لوسيان جيرفانيون (Lucien Jerphagnon) أنّها «بأكملها بحث عن الأسس الميتافيزيقيّة لممارسة سياسة قابلة للاستمرار».

ما الدّيمقراطيّة؟

لقد كان البحث في تصنيف الأنظمة السّياسيّة أحد الممارسات الأولى للفلسفة السّياسيّة منذ العصور القديمة. وقد قامت تصنيفات أفلاطون وأرسطو على عدد الحكّام. ففي النّظام الملكيّ أو الاستبداديّ يحكم شخص واحد، وفي الأرستقراطيّة أو الأوليغارشيّة عدد قليل هو الذي يحكم، وفي الدّيمقراطيّة كلّ المواطنين يحكمون (أو كلّهم تقريباً... باستثناء العبيد، والدّخلاء أو الأجانب والنّساء...).

وهناك العديد من الأنماط التّصنيفيّة الممكنة للأنظمة السياسيّة وفقاً للمعايير المعتمدة. ففي القرن العشرين، كان التّعارض بين الدّيمقراطيّة والسّلطويّة والشّموليّ مادة للعديد من الدّراسات حول الأنظمة المعاصرة.

إذا تمسّكنا بأصل كلمة ديمقراطيّة (démocratie)، فإنّها تعني سلطة الشّعب (اقتراض من اليونانيّة، من demos الشّعب وkratos سلطة). ويُنسب ابتداع الدّيمقراطية للإغريق. لكنّ الدّيمقراطيّة التي سادت لفترة في أثينا كانت محدودة جدّاً. وقد شهدت مجتمعاتٌ أخرى أشكالاً من الدّيمقراطيّة. ففي العديد من المجتمعات التي تعتمد على الصّيد وقطف الثّمار أو الزّراعة كانت القرارات الجماعيّة تخضع لمجالس الحكماء، حيث غالباً ما كان ممثّل كلّ عائلة من العائلات شيخها. لكنّ مفهوم «الدّيمقراطيّة البدائيّة» قابل للنّقاش. إذ إنّه يحقّ لممثّل واحد فقط عن كلّ عائلة المشاركة في المداولات الجماعيّة. وكانت هناك أيضاً أشكالٌ من الدّيمقراطيّة في الهند القديمة أو لدى الهنود الإيروكوا (Indiens Iroquois).

الدّيمقراطيات الحديثة ديمقراطيّات انتقائيّة: ليس الشّعب هو الذي يحكم وإنّما ممثّلون منتخبون يقومون بتسمية السّلطة التّنفيذيّة. وفضلاً عن ذلك، لا تكفي الانتخابات وحدها لوصف النظام بأنّه ديمقراطيّ، إذ تُنظِّم «الدّيمقراطيّات الشّعبية» ومعظم الأنظمة المستبدّة انتخابات بمرشح واحد، ودعاية رسميّة، وسيطرة على صناديق الاقتراع إذا لزم الأمر.

تفترض الدّيمقراطيّة الحقيقيّة، كما نفهمها اليوم، شروطاً عدّة: دولة القانون، والانتخابات الحرّة، وتعدّدية الأحزاب، وحريّة الصّحافة، وفصل السّلطات (القانونيّة والتّنفيذيّة والتّشريعيّة)، ووجود النّفوذ المضاد (النّقابات والأحزاب)، وحقّ المواطنين في التّعبير السّياسيّ (المظاهرات، والعرائض، إلخ). ويتكلّم ريمون آرون (Raymond Aron) عن نظام «دستوريّ تعدّدي» لوصف هذا النّمط من الأنظمة (**الدّيمقراطيّة والشّموليّة**).

بعبارة أكثر دقّة، السّياسة الجيّدة من وجهة نظر أفلاطون يجب أن يُحدّدها الفيلسوف. فهو الوحيد القادر على الوصول إلى الحقائق الجوهريّة. وهو يستطيع أن يحكم بمعرفةٍ كاملة للحقائق، بما أنّه يعرف الطّبيعة، والإنسان، والعالم. ففي كتاب **الجمهوريّة**، يُقدّم أفلاطون «الأرستقراطيّة» على أنّها أفضل نظام ممكن: يجب أن تحكم المدينةَ مجموعةٌ صغيرة من الحُكّام الفلاسفة، وفقاً لمثلي الخير والحقّ. فهذه السّياسة المثاليّة تنطوي على كلّ معالم النّظام الشّموليّ. الفلاسفة يحكمون، وطبقة الحرّاس المحاربين (الشّرطة والجيش) تطبّق القانون، وأخيراً، طبقة المنتجين عليها أن تعمل وتطيع. وسوف يسير كلّ شيء على ما يرام. أما الأنظمة الأخرى - الأوليغارشيّة أو الاستبداد أو الدّيمقراطيّة - فهي سيّئة. إذ تحكم في الأوليغارشيّة نخبة من النّبلاء وفقاً لمصلحتها، ويقوم الاستبداد على نزوة رجل يحكم حسب أهوائه، وتعتمد الدّيمقراطيّة على رأي الجمهور الذي لا يُعدّ أفضل مستشار.

في مصادر السّلطة

شهدت الحداثة الغربيّة، بشكل موازٍ، ولادة الدّولة الحديثة وصعود الفرد. يمكن النّظر إلى الدّولة على أنّها آلة لقمع الأفراد أو، على العكس من ذلك، «دولة قانون» تضمن الحياة المشتركة والحريّات الفرديّة.

لكن قبل التّفكير في طبيعة الدّولة الحديثة، كان من الضّروريّ أوّلاً نزع القداسة عن الدّولة وفهم الدّوافع البشريّة للسّلطة. وهذا ما اجتهد فيه اثنان من كبار المفكّرين في القرن السّادس عشر، وهما نيكولو مكيافيلي (Nicolas Machiavel) وإتيان دو لا بويسي (Étienne de la Boétie).

هل كان مكيافيلي مكيافيليّاً؟

غالباً ما يعتبر المفكّر والسياسيّ الفلورنسي نيكولو مكيافيلي (1469-1527)، مؤلِّف كُتيّب **الأمير** (ألّفه في عام 1513 ولكنّه نُشر في عام 1532) ومنظِّر الفُجور السّياسيّ. تُشير «المكيافيليّة»، وهي مرادف للازدواجيّة، إلى صورة سلطة تجيد استخدام اللعبة المزدوجة وجميع الوسائل لضمان بقائها.

في الواقع، **الأمير** أولاً كتيّب عن فنّ الحكم، مُوجَّه إلى لورنزو دي ميديشي (Laurent de Médicis). وهو رسالة فنّ انتزاع السّلطة والاستمرار فيها. لذلك، يجب ألّا نبحث فيه عن المبادئ التي يجب أن يكون عليها الحكم المثاليّ. إذ يريد مكيافيلي أوّلاً أن يكون واقعيّاً: «بما أنّ قصدي يتمثّل في أنْ أكتب لمن يُصدر حكماً سليماً، فإنّني سوف أتكلّم على ما هو موجود وليس على ما يتصوّره الإنسان العاميّ. فغالباً ما نتخيّل جمهوريّات وحكومات أخرى لم توجد إطلاقاً».

يصف مكيافيلي بفظاظة التّقنيات التي تُتيح إمكانيّة انتزاع السّلطة ومن ثمّ السّيطرة عليها. وهذه الأدوات متعدّدة، منها: استخدام الأساطير، والدّين، والخداع، والقوّة وحتى التّسامح أحياناً.... وهكذا، يمكن أن يستخدم الحاكم الدّين و«معتقدات الشّعب» لمصلحته (بغضّ النّظر عن صحّة هذه المعتقدات أو عدم صحّتها). وبالمثل، بما أنّ السّياسة فنّ إدارة الصّراعات بين القوى المتعارضة، والسّيطرة على التّعارض، لا يمكن أن يكون مبدأ العمل لدى المرء قول الحقيقة دائماً، وأن يكون عادلاً دائماً، وألّا يلجأ إلى العنف... فالفضيلة فنّ السّياسة الذي يقوم على معرفة كيفيّة الاستفادة من الفرص، واتّخاذ القرارات ف جوٍّ يُخيّم عليه الشك والريبة.

ومع ذلك، يجب ألّا نرى في كتيّب **الأمير** مدرسة اللّاأخلاقيّة: إذ يذكّر مكيافيلي فقط أن الرّغبة في الامتثال لمبادئ العدل والحقيقة والأخلاق يمكن أن تؤدّي في بعض الأحيان إلى المزيد من العنف والفوضى...

لقد أثار هذا الكتاب الكثير من الجدل. فهل ينبغي فهمه على أنّه رسالة ساخرة مخصّصة للحكام، أو نظريّة لمصادر السّلطة، أو تحليلاً تجريبيّاً لسياسات عصره؟ هذه التّفسيرات لا يستبعد بعضُها بعضَها الآخر.

يكمن الدّرس الرّئيس، من وجهة نظر بول فالاديه (Paul Valadier)، فيما يلي: السّلطة دائماً هشّة وتعسّفيّة، ووليدة الصّدفة. وليس لها أساس مطلق، ويجب أن تحافظ باستمرار على النظام في مدينةٍ خاضعة للتّوترات والصّراعات والاقتتال الدّاخلي. لذلك، تفترض السّلطة اللّجوء إلى تقنيّاتٍ مبرّرة لتأمين قاعدتها وضمان عدم غرق المجتمع في الفوضى. فالسّلطة إذن عمل لإصلاح نظامٍ غير مكتمل دائماً.

«العبوديّة الطّوعيّة»

توفي إتيان دي لا بويسي (1530-1563) في ريعان الشّباب، في سنّ الثّالثة والثّلاثين من عمره، تاركاً صديقه مونتين في حزن شديد. فهو، إضافة إلى كونه شاعراً، مؤلّفُ عملٍ شهير بعنوان **خطاب في العبوديّة الطّوعيّة** (1547). المنطلق واحد في عمله هذا

وفي عمل معاصره نيكولو مكيافيليّ: إنّه الكشف عن مصادر السلطة. لكنّ موقفه يعبّر عن وجهة نظر الشّعب وليس عن وجهة نظر القائد. وهناك منذ البداية هذا السّؤال الذي يُطرح كما لو كان لغزاً: ما سبب طاعة البشر للطّاغية في بعض الأحيان؟ من الواضح، من وجهة نظر لا بويسي، أن الهيمنة السّياسيّة والعبوديّة ليسا أمرين طبيعيّين بتاتاً. فضلاً عن ذلك، يمتلك الشّعب العدد والقوّة الكافيين ليكون قادراً على الإطاحة بكلّ السّلطات. فكيف نفهم، والحال هذه، الخضوع للسّلطة؟

دولة القانون

يُمكن تعريف دولة القانون بأنّها نظامٌ سياسيّ ينبغي فيه للدّولة أن تنفّذ القانون. فالسّلطة السّياسيّة ليست تعسفيّة ولا جبّارة: فهي تحترم القانون وتنفّذه. ودولة القانون هي مصدر القانون الذي يحدّها. وتمتثل دولة القانون، مثل أيّ فرد، لمبدأ الشّرعيّة ويمكن أن تتعرّض، نتيجة لذلك، لعقوبات قانونيّة. وهي تُخضع المواطنين للقانون، وتكفل حرّيّاتهم.

تفترض دولة القانون وجود فصلٍ بين السّلطات يضمن استقلال العدالة. ففي الواقع، يجب على العدالة، كي تُطبّق القانون بشكل غير متحيّز، أن تكون قادرة على الإفلات من ضغوط السّلطتين التّشريعيّة والتّنفيذيّة.

وتتعارض دولة القانون، من حيث المبدأ، مع فكرة «مصلحة الدّولة» الذي يُبرّر إمكانيّة عدم خضوع الدّولة لمبدأ الشّرعيّة في ظروف استثنائيّة معيّنة.

يَذكر لا بويسي أسباباً عدّة: أوّلاً العرف والعادات والسّلبيّة التي تجعل البشر يعتقدون أنّ مصيرهم «طبيعيّ»، وأنّ الأمور إنما تجري بهذه الطّريقة، وأنّنا لا نستطيع فعل أيّ شيءٍ حيال ذلك. ولكن هناك أيضاً سلسلة كاملة من آليّات الإخضاع الأخرى: الإعجاب بالقائد وبشعاراته السّلطويّة، والخضوع، والسّلبيّة. هناك إذن جزء من المسؤوليّة يقع على عاتق الشّعب، ويتمثّل في «العبوديّة الطّوعيّة». ويشير لا بويسي إلى نقطة أساسيّة أخرى هي أنّ السّيد يُجيد تطبيق مقولة «فرّق تسُد». فالطّاغية يعرف دائماً استخدام الانقسامات الدّاخليّة لدى الشّعب، وهو يمنح بعضهم امتيازات وأجزاء من سلطته، ويحسن مضاعفة المستويّات الهرميّة والمزايا.

عندما كشف لا بويسي عن بعض جذور السّلطة المتأصّلة في قلب الشّعب، فإنّه كان يدعوه إلى الانتفاض ضدّ ما يفرضه الطّغيان من أعباء.

العَقد الاجتماعيّ
أو فنّ الحَياة معاً

لقد أراد كلٌّ من مكيافيلي ولا بويسي إظهار أنّ سلطة الملوك والأمراء والأسياد تأتي نتيجة خدعة: فالمؤسّسات السّياسيّة تعسّفيّة، وهي نتاج عمل البشر وليست نتاج السّلطة الإلهيّة. بقي عندئذ فهم كيف بدأ البشر في إنشاء مثل هذه المؤسّسات، وفي الموافقة على التّخلّي عن حريّتهم لصالح دولةٍ وقوانين تتجاوزهم.

من المهمّ أيضاً البحث عن شروط النّظام السّياسيّ الذي يُوفّق بين الحريّة الفرديّة ووجود القوانين الجماعيّة وتطبيقها. ومن المفترض أن تُقدّم نظريّة العقد الاجتماعيّ الإجابة عن هذا السّؤال. وقد صاغ في القرنين السّابع عشر والثّامن عشر مفكّرون مثل هوبز أو لوك أو روسو، كلٌّ على طريقته الخاصّة، نظريّته في العقد الاجتماعيّ.

هوبز: دولة اللفياثان[33] لتجنّب حرب الكلّ ضد الكلّ

في عام 1642 اندلعت الحرب الأهليّة في إنجلترا. كان البرلمانيّون قد انتفضوا ضدّ الملك تشارلز الأوّل، وحكموا عليه بالموت، وبقطع رأسه. وترأّس الحكومة الشّرس أوليفر كرومويل. وعندما ثار الكاثوليك في إيرلندا، ذهب كرومويل إليها وقضى على المُتمرّدين. ففي دروغيدا، وهي أوّل حامية قاومته، قُتل 2500 شخص من الرّجال والنّساء والأطفال. أمّا الذين لجأوا إلى الكنيسة فقد أُحرقوا أحياء في المبنى. عندها، ساد الذّعر في الجزيرة التي قاد فيها كرومويل المجازر والتّرحيل. وفي العام التّالي، ذهب كرومويل إلى اسكتلندا لإخضاع المتمرّدين.

---

(33) عنوان كتاب لوك **اختراع الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة أو اللفياثان** (1651). وكلمة اللفياثان التي اتخذها هوبز عنواناً لكتابه كلمة عبرية وردت في التوراة بمعنى التنين، وهو حيوان بحري خرافي جاء ذكره في **الكتاب المقدس** في أكثر من موضع لا سيما في سفر أيوب، الإصحاح 41 (المترجم).

كانت كلّ هذه الأحداث في ذهن توماس هوبز عندما ألّف كتابه **اللفياثان** (1651). يُصوّر هذا الكتاب الطّبيعة البشريّة في أحلك جوانبها. فالبشر يعيشون في حالة الفطرة مثل جحافل الوحوش الهمجيّة العنيفة والأنانيّة، المستعدّة دائماً لينقضّ بعضها على بعضها الآخر. وحالة الفطرة، كما يقول هوبز، هي «حرب الكلّ ضدّ الكلّ»، باعتبار أنّ «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان».

لقد قرّر البشر إذن، لتجنّب حالة الحرب الدّائمة، قبول نظامٍ أعلى يؤدّي في النّهاية إلى التّخلّي عن حرّيتهم. فهم يعهدون بممارسة حقهم إلى سلطةٍ سياسيّة منفصلة هي: الجمعيّة أو الجمهوريّة. هذا هو منشأ سلطة الدّولة. وليس **اللفياثان** سوى الدّولة ذات السّيادة التي نوافق لصالحها على خسارة جزءٍ من حرّيتنا في مقابل حماية حقوق كلّ فرد منّا وضمانها. ويصف هوبز الدّولة بـ «اللفياثان»، لأنّه اسم حيوان وحشيّ من **الكتاب المقدس**. فعندما نفكّر بكرومويل وأفعاله، فإنّنا نفهم بشكل أفضل سبب تصوير هوبز الدّولة بهذا الشّكل المُرعب.

بعد هوبز بنصف قرن، استأنف أحد آباء اللّيبراليّة السّياسيّة البريطانيّ، وهو جون لوك (1632-1704)، مسألة العقد الاجتماعيّ بطريقته الخاصّة. يؤكّد لوك، مثل هوبز، في كتابه الثّاني الذي بعنوان **رسالة في الحكم المدنيّ** (1690)، أنّ البشر دخلوا في عقد سياسيّ لحماية حياتهم وممتلكاتهم وأرضهم والدّفاع عنها. لكنّ الغرض من الحكومة المدنيّة هو حماية الفرد، وبالتّالي، ضمان الحرّيّات. ويدعو لوك في **رسائل حول التّسامح** (1689)، إلى الفصل بين السّلطتين السّياسيّة والدّينيّة، ويدافع بقوّة عن الحقّ في حريّة الرّأي الدّينيّة: «هذا ما نحتاجه: الحرّية المطلقة، الحرّية الحقيقيّة فقط، الحرّيّة المعتدلة والحياديّة». تغيّرت إذن وجهة النّظر مقارنة بهوبز: إذ لا يتعلّق الأمر ببساطة بضمان الأمن وتجنّب حالة الحرب، مع احتمال إلغاء الحرّيّات، وإنّما على العكس من ذلك بضمان أقصى قدر ممكن من الحرّيّات للجميع. هناك إذن، في خلفيّة هذه المقاربة، صعود الحرّيات الفرديّة في مجتمعٍ أكثر سلماً.

وجها الحرّية

ما الفائدة من أن أكون حرّاً في السّفر إذا كنت لا أستطيع تحمّل تكاليف شراء تذكرة قطار أو طائرة؟ وما الفائدة في أن أكون حرّاً في شراء ما أريد، إذا لم يكن لديّ الموارد الضّروريّة للقيام بذلك؟

لقد جدّد مفكرون معاصرون مثل أشعيا برلين (Isaiah Berlin) أو أمارتيا سين (Amartya Sen) بشكلٍ عميق مقاربة الحرّيات الفرديّة، فأضافوا إلى الحريّة القانونيّة (التي تعطي الحقّ في فعل هذا أو ذاك) الحريّة العمليّة المرتبطة بالوسائل المتاحة لتحقيق غايات الإنسان.

لم يكن يُنظر إلى الحرّيّة السّياسيّة، منذ عهد مفكرّي التنوير، إلّا من زاوية الحقوق الفرديّة في العمل وفقاً لإرادة الإنسان: حق التّنقّل، وحقّ تكوين الجمعيّات، وحقّ التّعبير، وحقّ الملكيّة... وهذه الحرّيّات يقيّدها أمرٌ واحد فقط: إنّه حرّيّة الآخرين.

لقد اقترح الفيلسوف الأمريكي أشعيا برلين (1909-1997) التّمييز بين نوعين من الحرّيّة: الحريّة السّلبيّة والحرّيّة الإيجابيّة. الحرّيّة السّلبيّة هي ذلك الحقّ الممنوح لكلّ فرد للتّصرّف من دون أيّ قيد باستثناء قيد عدم التّدخّل في حرّية الآخرين الذي يضمنه القانون. على سبيل المثال، يمكنني الانتقال إلى حيث أشاء ما دمت أحترم قواعد المرور. فالحرّية الإيجابيّة تفترض وسائل القيام بذلك. الحرّيّة السّلبيّة هي الحقّ في التّصويت، والحرّية الإيجابيّة هي التّصرّف بنشاط في الهيئات السّياسيّة للمشاركة في القرارات السّياسيّة. وتضمن الحرّية السّلبيّة استقلاليّتي، بينما تهدف الحرّية الإيجابيّة إلى زيادة قدرتي الإيجابيّة على العمل (**الحرّية وخيانتها**، 2007).

وقد ألهمت فكرة «الحرّية الإيجابيّة» الاقتصاديّ الهنديّ أمارتيا سين فكرة «القدرة». وهي تعني تقريباً الشّيء نفسه: لا وجود لحرّيّة حقيقيّة من دون القدرة على التّصرّف التي تصاحبها.

روسو والعَقد الاجتماعيّ

بعد ثلاثة أرباع قرن، صاغ روسو أيضاً تصوّره للعقد الاجتماعيّ. يريد روسو في **العقد الاجتماعيّ أو مبادئ الحقّ السّياسيّ** (1762)، أن يُبلّغ الرّسالة التّالية: يجب أن يكون الشّعب، والشّعب وحده، أساس السّلطة السّياسيّة. ويرفض هذا الفيلسوف فكرة وجود أساسٍ طبيعيّ أو إلهيّ للسّلطة. فالمجتمع هو مؤسِّس السّلطة، أي السّياسة. وهو الذي يستطيع أيضاً تغييرها. في الأساس، يريد روسو الدّفاع عن فكرة بسيطة: تكمن إرادته الواضحة جداً في التّشكيك في سلطة المَلَكيّة المطلقة. ذلك أن كلّ سلطة، في نظره، تنبع من المجتمع وليس من سلطةٍ أعلى أيّاً كانت.

لقد ظهرت نظريّات العقد الاجتماعيّ إذن مع صعود الدّولة الحديثة والفرديّة. وحاول كلّ مفكّر من مفكّري العقد الاجتماعيّ إيجاد تمفصل بين النّظام السّياسيّ والفرد وفقاً لمقتضيات عصره. فتصوّر هوبز دولة بوليسيّة تمثّل سلطة صارمة، لكنّها توفّر الأمن في مقابل النّزاعات. واعتبر لوك أنّ الدّولة تتّخذ شكل دولة القانون، التي تضمن الحقوق الفرديّة. وطرح روسو فكرة الدّيمقراطيّة، التي تُفهم على أنّها قدرة الشّعب على أنْ يحكم نفسه. لم تكن الثّورة الفرنسيّة بعيدة ...

ضَياع الحُلم بعالمٍ أفضل

كانت فكرة عالمٍ أفضل فكرة عظيمة من أفكار الحداثة. وعصر النّهضة، مثلما يوحي اسمه، هو زمن التّجديد. كان زمن الاكتشافات العظيمة (كريستوف كولومبوس Christophe Colomb، وفاسكو دي جاما Vasco de Gama، وماجلان Magellan)، واختراع الطّباعة (جوتنبرج Gutenberg)، والإصلاح (لوثر Luther). وكان أيضاً زمن المذهب الإنسانيّ، وهو رؤية جديدة للعالم تضع الإنسان في مركز كلّ شيء.

كان المسيحيّون في العصور الوسطى يضعون الجنّة في الماضي، في زمن **سفر التّكوين**، قبل أن يُطرد البشر من جنّة عدن لارتكابهم الخطيئة الأصليّة. لم تعد الجنّة إذن من هذا العالم. وإن كانت لا تزال موجودة فينبغي البحث عنها في المستقبل، عندما ينزل الله ثانية إلى الأرض، أو يصعد إلى السّماء. ففي مؤلّفه المكوّن من 22 كتاباً والذي جاء بعنوان **مدينة الله ضد الوثنيين** (413)، كان القدّيس أوغسطين (Saint Augustin) قد ميّز بين مدينتين: مدينة البشر (الأرضيّة والسيّئة) ومدينة الله (السّماويّة والمثاليّة)، ما يعني أنّه من العبث أن نأمل في إيجاد الجنّة على الأرض[34].

---

(34) مع أن بعض اللاهوتيين كانوا يعتقدون أنه لا يزال من الممكن العثور على بقايا من الجنة التي كانت موجودة قبل الطوفان. حتى أن بعض العلماء تساءلوا عما إذا كانت موجودة في مكان ما في الإكوادور. انظر:

J. Delumeau, *Histoire du paradis et «Le paradis terrestre se trouvait-il à l'Équateur?»* Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Année 1991, vol. 135, n°1.

اليوطوبيا: من أجل عالمٍ أفضل

لم يعد أنصار المذهب الإنسانيّ يرون الأمر بهذه الطّريقة. فقد نشر الإنجليزيّ توماس مور (Thomas More)، وهو أحد أبرز شخصيّات المذهب الإنسانيّ وصديق إيراسموس (Érasme)، في العام 1516، كتاب **يوطوبيا**، الذي يصف مدينة خياليّة يقدّمها على أنّها حقيقيّة وتقع في مكان ما في جزيرة نائية. هذه اليوطوبيا مدينة سعيدة، ذات حكم جيّد، من أجل خير الجميع. ويسود المدينة العدلُ والتّسامح بالإضافة إلى حرّيةٍ محدودة يتمتّع بها كلّ فرد، لأنّ انضباطاً معيّناً يفرض نفسه من أجل السّماح للنّاس بالتّعايش معاً. واليوطوبيا ليست كما يُعتقد مدينة مثاليّة، إنّما هي نموذج مضادّ لإنجلترا في ذلك الوقت، الذي يعدّه المؤلّف ظالماً. فاستخدام توماس مور السّردَ المتخيّل ليس سوى طريقةٍ مقنعة بالكاد لتقديم نظام حكم جديد، في وقت كان يمكن فيه لمشاريع الإصلاح أن تشكّل خطراً كبيراً على أصحابها. وتوماس مور مصلح. إذ إنّه يريد تغيير المجتمع، وبالتّالي تغيير السّلطة.

ستشير كلمة «يوطوبيا»، من بعده، إلى نوع أدبيّ وسياسيّ من شأنه أن يُلهم الثّوار والمثاليين الآخرين على اختلاف مشاربهم. وهي أصبحت منذ ذلك الوقت فكرة متجذّرة في أذهان النّاس مفادها أنّ من حقّ المرء أن يتطلّع إلى عالم أفضل.

كان عصر التّنوير أيضاً متفائلاً، وعصراً أطال روح النّهضة في هذا المجال. فقد حاول مفكرّو القرن الثّامن عشر في الواقع تصوّر رؤيةٍ جديدة للعالم. وأصبح اسم «التّنوير» أيضاً مثيراً للذّكريات. فقد بات البشر يؤمنون بمسيرةٍ مستمرّة للذّكاء وللعقل، في مقابل ظلام الماضي، والعقائد والخرافات. وارتبطت هذه الفترة بعصر السّلام والازدهار الذي يعزّز إيمان الجميع بإمكانيّة السّعادة الدنيويّة، سواء أكانت شخصيّة أم جماعيّة. فالوصول إلى تحقيق هذه السّعادة الجماعيّة يتطلّب وضع حدٍّ لامتيازات البعض، ولاستبداد الأمير. ويستدعي ذلك التّسامحَ والحريّة والحقوق الطّبيعيّة وتأسيس «عقد اجتماعيّ» جديد، أي: طريقة أخرى لبناء عالمٍ أفضل.

قَرن التَّطوّر

كان القرن التّاسع عشر قرن التّطوّر، لكنّه كان أيضاً قرن الثّورة الصّناعيّة، والسّكك الحديديّة، والرأسماليّة، وانتصار العلم، والغزوات الاستعماريّة. فاتّصال الأوروبيين بسكّان القارات الأخرى لا يترك أيّ مجال للشّكّ: هناك حضاراتٌ أكثر تقدّماً من غيرها. وكان يُنظر إلى القرن التّاسع عشر على أنّه عصر التّقدّم. وتُلخّص كلمة واحدة فلسفة العصر بأكملها: إنّها كلمة التّطوّر.

كان جميع مفكّري القرن التّاسع عشر تقريباً تطوّريين. ومن الواضح أنّ كلمة «تطوّر» تذكّر بتشارلز داروين (Charles Darwin) و**أصل الأنواع**[35] (1859). فنظريّة التّطوّر تعتبر تاريخ الحياة على الأرض سلسلة طويلة من تحوّلات كائناتٍ «دنيا» (مثل الدّيدان) إلى كائنات عليا، مثل الفقاريّات والرّئيسات العليا، وبالطّبع الإنسان الذي من المفترض أن يتربّع على قمّة سلّم التّطوّر. وقد صنّف علماء الأنثروبولوجيا الأوائل الأجناس البشريّة إلى دنيا وعليا وفقاً لدرجة حضارتها.

يُنظر إلى تاريخ البشريّة أيضاً على أنّه مسيرة متدرّجة نحو التّقدّم. فالإنسانيّة، من وجهة نظر لويس مورغان (Lewis Morgan)، الذي يُعتبر أب الأنثروبولوجيا، تطوّرت على ثلاث مراحل: همجيّة وبربريّة وحضاريّة. فضلاً عن ذلك، ثمّة ميل لتقسيم التّاريخ إلى ثلاث حالات: هكذا يرى أوغست كونت (Auguste Comte) تاريخ العقل على أنّه سلسلة من المراحل: العقل اللّاهوتيّ، والعقل الميتافيزيقيّ، ثم العقل الوضعيّ (أو العلميّ).

وكان هيجل قد تصوّر تاريخ البشريّة على أنّه مغامرةٌ للعقل، وتاريخٌ يتقدّم على مراحل. وتبنّى ماركس فكرة التّاريخ الذي يتقدّم من خلال ثورات متتالية، من الشّيوعيّة البدائيّة إلى الشّيوعيّة النّهائيّة، التي يُفترض أنّها حدّدت نهاية التّاريخ والحكومة المثاليّة.

---

(35) على الرغم من المفارقة أن كلمة «تطور» évolution لم تُذكر مرة واحدة في كتاب **أصل الأنواع**...

لقد آمن القرن التّاسع عشر حقًّا وحقيقة بالتّطوّر، أي: بفكرة المضيّ قدماً نحو عالم أفضل. كان العالم ملزماً بالتّقدّم نحو مستقبل أفضل عبر انتشار الصّناعة، والعلوم، والتّكنولوجيا، والطّب والتّعليم، ولكن أيضًا بفضل المؤسّسات السّياسيّة الجديدة والعقلانيّة. وكان الإنسان الغربيّ بالطّبع في مقدّمة هذا التّطوّر.

هل يُمكننا أنْ نُؤمن بالتّقدّم؟

كان القرن العشرون سيكون قرن التّقدّم والنّموّ والتّحديث. لكنّه بدأ بثورات وأزمات وحربين عالميّتين. مع ذلك، سرعان ما استعادت فكرة التّقدّم تفوّقها. فمنذ فترة ما بين الحربين، اتّخذ التّقدّم وجه حداثةٍ جديدة: حداثة الكهرباء والسّيّارات والطّائرات. وبعد الحرب العالميّة الثّانية، دخل النّموّ الاقتصاديّ والابتكار التّقنيّ المنازل من خلال الاستهلاك الشّامل. واتّخذ التّقدّم في الدّول الغربيّة بالنّسبة إلى الكثيرين وجه طريقة الحياة الأمريكيّة ورفاهيّتها الماديّة: الثّلاجة، والغسّالة، والرّاديو، والتّلفزيون، والهاتف، والسّيارات. وأصبح رمزُ نشيد التّقدّم غزوَ الفضاء، واختراع الكمبيوتر والرّوبوتات.

أما بالنّسبة إلى أولئك الذين لم يؤمنوا بهذه السّعادة المطابقة لطريقة الحياة الأمريكيّة، فقد بدت لهم أحلامٌ أخرى ممكنة. ومن بين هذه الأحلام الشّيوعيّة والغد المشرق. هكذا، ألهب الأمل في ثورة مقبلة عقول الملايين من البشر. وكانت الثّورتان السوفيتيّة (1917) والصّينيّة (1949) من وجهة نظرهم تُنيران الدّرب للآخرين.

أما بالنّسبة لبلدان «العالم الثّالث» فكان الأمل معلّقاً بكلمة «النّموّ»، وهي الوجه الآخر للتّقدّم، والتّطوّر، والحداثة. كان «النّموّ» شعارَ النّخب التي تأمل في انطلاق الاقتصاد والخروج من الفقر في كلّ دول الجنوب[36]. وكان آخرون يحلمون لبلدهم بثورة تحرير وطنيّ تنهي قروناً من الهيمنة الاستعماريّة.

---

(36) كان الاقتصادي روستو Rostow قد وضع نموذجاً لمراحل النمو الاقتصادي الناجح في كتاب شهير بعنوان مراحل النمو الاقتصادي (1960).

لقد كانت كلماتُ النّموّ، والتّقدّم، والتّنمية، والثّورة، والتّحديث شعارات لخّصت تطلّعاً إلى عالم أفضل للجميع. أمّا بالنّسبة إلى أولئك الذين كانوا يرفضون الإيمان بهذه المُثُل، فقد كان هناك طريق آخر: طريق رفض سراب المجتمع الاستهلاكيّ. ففي السّتينيّات حاولت مجتمعات طوباويّة أنْ تبني، بعيداً عن المدن، جزراً صغيرة من الجنّة حيث عمل النّاس معاً كمجتمع واحد، ومارسوا الحبّ الحرّ، وتعاطوا المخدّرات، وتحدّثوا إلى ما لا نهاية وهم يعيدون اختراع العالم...

لم يبق الفلاسفة والمفكّرون بعيداً عن هذه الحركة. إذ كان بعضهم قد التحق بـ«الثّورة الوطنيّة» الفاشيّة خلال فترة ما بين الحربين (هايدجر، وكارل شميت Carl Schmidt)، وبعضهم الآخر بالثّورة (سارتر، ماركوز). ومجّد آخرون الفضائل الديمقراطيّة أو «المجتمع المنفتح» (آرون، وبوبر) الذي قدّم نفسه، في غياب العالم المثاليّ المقترح، على أنّه أقلّ الأنظمة سوءاً.

نهاية الحداثة؟

ثم جاء زمن خيبة الأمل. وفقدت فكرة التّقدّم جاذبيّتها فجأة منذ ثمانينيّات القرن الماضي. ودخل العالم الغربيّ في سلسلةٍ متوالية من الأزمات الاقتصاديّة. وكان الفكر الشّيوعيّ قد انهار، ولم تعد الماركسيّة تحرز نجاحاً كبيراً. وتفكّكت المجتمعات الطوباوية كلّها بعد عام 1968. ولم تَرْقَ ثورات العالم الثّالث إلى مستوى التّوقّعات.

بعد ذلك، دخل التّاريخ، في نظر بعض المفكّرين، في مرحلةِ «ما بعد الحداثة». كانت الحداثة قد آمنت بالمستقبل. ولكنّ مرحلة «ما بعد الحداثة» كانت بمثابة نهاية الأمل الجماعيّ هذا في مستقبلٍ أفضل.

لقد نشر الفيلسوف جان-فرانسوا ليوتار (Jean-François Lyotard) مصطلح «ما بعد الحداثة» في كتابه **حالة ما بعد الحداثة** (1979)، للإشارة إلى حقبةٍ تميّزت بـ«نهاية القصص الرّائعة». تشير هذه الفترة، في الواقع، إلى نهاية الإيمان بالمسيرة الإنسانيّة

الحتميّة نحو عالم أفضل. فأن تكون ما بعد حداثي يعني عدم إيمانك بالتّقدّم، وبقدرة العلم المطلقة، وبفضائل النّموّ والغد المشرق...

لقد كانت مرحلة ما بعد الحداثة، في جانبها السلبيّ، مرادفةً «لخيبة الأمل»: خيبة أمل عصر فقد بوصلته. لكنّها كانت تنطوي أيضاً على جانب إيجابيّ. فعندما شكّكت فلسفة ما بعد الحداثة في فكرة وجود ثقافات أكثر تقدّماً، انفتحت حينها على عوالم أخرى، وثقافات أخرى، وطرق أخرى في النّظر إلى الوجود تختلف عن تلك التي سادت لمدّة أربعة قرون. ففي التّسعينيّات، وُصفت مجموعة كاملة من المفكّرين (فوكو، ودريدا، ودولوز، وليوتار) الذين أرادوا مهاجمة النّموذج السّائد للفكر الغربيّ وتفكيكه بأنّها ما بعد حداثيّة.

هل نهاية العالم قريبة؟

إنّ فكرة «ما بعد الحداثة»، على الرّغم من ظهورها مؤخّراً، في بداية تسعينيّات القرن الماضي، سرعان ما اختفت من الخطاب الفلسفيّ. وأفسحت المجال لرؤيةٍ للمستقبل أكثر تشاؤماً وكآبةً. كان القرن الحادي والعشرون قد بدأ بهجمات 11 أيلول/ سبتمبر 2001، التي أعقبتها أزمات ماليّة اقتصاديّة متتالية (من انفجار فقاعة الإنترنت إلى الأزمة الماليّة والدّيون). وكانت هناك أيضاً تهديدات بيئيّة وبعض الكوارث الطّبيعيّة (تسونامي). وبالتّالي، فرضت نفسها فجأة في الأذهان رؤيةٌ كارثيّة للمستقبل. وسارع المفكّرون إلى التّنظير حول هذا الموضوع(37).

(37) J.-P. Dupuis, *Pour un catastrophisme éclairé*, S. Zizek, Vivre la fin des temps, E. Morin, La Voie.

السّؤال الرّابع

ما الإنسان؟

كان من المفترض أن يلخّص السّؤال الرّابع الذي طرحه كانط - ما الإنسان؟ - الأسئلة الأخرى كلّها. في الواقع، كيف يمكن التّفكير في العقل البشريّ (ما الذي بوُسْعي أن أعرفه؟)، وتأثيره في العالم (ما الذي ينبغي عليّ أنْ أفعله؟)، وفيما يستطيع الوصول إليه (ما الذي يحقّ لي أنْ آمله؟) من دون معرفة ما الإنسان.

هذا هو السّبب في أنّ كانط كرّس نهاية حياته لتصوّر مشروع «الأنثروبولوجيا» التي تَصوَّرها على أنّها العلم العام للإنسان. والغرض منه فهم الطّبيعة البشريّة. فحتّى ذلك الحين، كان الإنسان يوصف بأنّه حيوان سياسيّ، أ وحيوان عاقل، أو حيوان أخلاقيّ، أو حتى كائن ذو وجهين - نصفه وحش ونصفه ملاك - ومُمزّق بين الجسد والعقل. وسترى النّور رؤى أخرى للإنسان مع ظهور العلوم الإنسانيّة. وبالتّناوب، ستُعدّ الثّقافة واللّغة والتّعلم والوعي وحتى الرّغبة معايير لتعريف «خاصيّة الإنسان».

لكنّ دراسة عالم الحيوان شكّكت بالحدود المرسومة على عتبة القرن الحادي والعشرين، الأمر الذي دفع إلى إعادة إطلاق مشروع الأنثروبولوجيا الفلسفيّة العظيم بالاعتماد على أسس جديدة.

خاصية الإنسان
بين الجَسد والعقل

كان الفلاسفة قد فكّروا في الإنسان ومكانته بين الكائنات الحيّة الأخرى قبل فترة طويلة من ولادة العلوم الإنسانية: هل الإنسان حيوان مثل الحيوانات الأخرى أم أنّه يتميّز عنها؟

أرسطو: الإنسان حيوان سياسيّ

لقد عرّف أرسطو الإنسان بأنّه «حيوان سياسي». ماذا يعني من وراء ذلك؟ «تدخل المدينة في عداد الوقائع التي توجد بشكل طبيعيّ، والإنسان بطبيعته حيوان سياسيّ»[38].

يجب علينا أولاً أن نفهم عبارة «حيوان سياسي» بمعنى «حيوان اجتماعي»، أي أنّ البشر يعيشون في مجتمع[39]. ومع ذلك، يوضح أرسطو في الفقرة التّالية أنّ البشر ليسوا وحدهم الذين يعيشون في مجتمع: فعلى سبيل المثال، يعيش النّحل في سرب. وقد درس أرسطو حياة الكثير من الحيوانات (كما أنّه ألّف كتاب **تاريخ الحيوانات**)، فهو يعرف أنّ العديد من الحيوانات تعيش في مجتمع مثل النّمل، أو الجرذان، أو الذئاب.

لذلك، من الضّروري إيجاد معيار مميّز إضافيّ للحياة الجماعيّة لتعريف الإنسان.

يقول أرسطو: «الإنسان وحده من بين كلّ الحيوانات لديه ميزة الكلام». اللّغة إذن هي العنصر الإضافيّ لدى الإنسان. لكنّ أرسطو، مرّة أخرى، نافذ البصيرة ومستنير.

---

(38) Aristote, *La Politique*, trad. J. Tricot.

(39) مصطلح المدينة بالنسبة إلى أرسطو مرادف لكلمة جماعة أو مجتمع.

إذ إنّه يعرف أنّ الحيوانات تتواصل فيما بينها من خلال الصّراخ والمحاكاة ووضعية الجسد. مع ذلك، فإنّ لغة الحيوان هذه بدائيّة: إذ «تفيد فقط في الإشارة إلى الفرح والحزن، (...) وفي تبادل التّعبير عنهما».

اللّغة لدى البشر على وجه الخصوص أكثر كمالاً. إذ إنّها تفيد في التّعبير عن «النّافع والضّار، ومن جرّاء ذلك أيضاً، عن العدل والظّلم». هذه هي، إذن، «ميزة الإنسان» حسب أرسطو: «بالمقارنة مع الحيوانات الأخرى، الإنسان هو الوحيد الذي لديه الشّعور بالخير والشّرّ والعدل والظّلم والمفاهيم الأخلاقيّة الأخرى، فوحدة هذه المشاعر هي التي تولّد الأسرة والمدينة».

اللّوغوس [العقل الأوّل]

الإنسان إذن حيوان سياسيّ، بمعنى أنّه يعيش في مجتمع، لكنّ هذا المجتمع يفترض وجود لغة تتيح التّعبير عن الخير والشّرّ. يلخّص مفهوم «اللّوغوس» هذه المَلكة الفكريّة التي تشمل في آنٍ واحد اللّغة والعقل والتّفكير بشكل عام.

تجدر الإشارة إلى أنّ أرسطو لا يعمل على تقسيمٍ محكم بين عالمين: عالم الإنسان وعالم الحيوان. فالبشر، بالنّسبة إليه، ينتمون إلى عالم الحيوان. فهم يشتركون معه في حقيقة كونهم كائنات حيّة، ويعيشون في مجتمع. ويعرف أرسطو أنّ الكثير من الحيوانات أيضاً تتمتّع بشكلٍ من أشكال الذّكاء: فهي تدرك، وتتذكّر بعض الأشياء، وتصنع أعشاشاً أو جحوراً. ويقدّم في رسالته عن **النّفس** رؤية للنّفس تمتدّ إلى ما هو أبعد من عالم الإنسان. فالنّباتات كما الحيوانات تمتلك، من وجهة نظره، هذه القوّة الحيويّة التي يسمّيها النّفس.

ديكارت وثنويّة الجسد/ العقل

تطوّر التّفكير في الحالة البشريّة خلال عصر النّهضة لأسباب عدّة. بادئ ذي بدء، أدّت الرّحلات الاستكشافيّة الكبيرة، في العالم الجديد على وجه الخصوص، إلى اكتشاف وجود شعوب مجهولة وهمجيّة. وتساءل اللّاهوتيون المسيحيّون عمّا إذا كان

هؤلاء الرّجال الهمجيّون، وهم مخلوقات الله، يمتلكون نفساً... وكانت هذه المسألة موضوع الجدل الشّهير في بلد الوليد (Valladolid). ويدعو اكتشاف عادات الشّعوب الأخرى ومعتقداتها إلى التّساؤل عن طبيعة البشر: هل البشر متشابهون في كلّ مكان؟ وهل وُهبوا جميعاً العقل؟ وهل لديهم الأهواء نفسها؟

النّفس حسب أرسطو: من الحياة إلى الذكاء

ليست النّفس من وجهة نظر أرسطو كياناً روحيًّا منفصلاً عن الجسد. انظر إلى كائن حيّ - وردة أو فيل: لدى كلّ منهما شكل مميّز. إنّهما يولدان وينموان ويتحلّل جسدهما عندما يموتان. النّفس هي كلّ هذا: الحياة التي «تحرّك»، والشّكل الذي ينظّم الجسد.

لذلك، تعادل النّفس لدى أرسطو المبدأ الحيويّ الذي يُحرّك الكائنات الحيّة: من النّباتات إلى البشر.

ثلاثة أشكالٍ للنّفس لدى أرسطو

1. **النّفس النّباتيّة** ميزة الكائنات التي تتغذّى وتتكاثر مثل النّباتات (يقول أرسطو: «إنّ نفس النّبات هي ما يُولّد كائناً مشابهاً وفق النّوع»).

2. **النّفس الحسيّة** التي تتوافق مع القدرة على الإدراك والإحساس والشّعور. فالحيوانات التي لديها أعضاء الحواسّ مثل اللّمس، والسّمع، والشّمّ تمتلك هذه «النّفس الحسّيّة».

3. **النّفس العقليّة** التي تعادل ما نسمّيه اليوم الذّكاء أو الإدراك. ولا يختزل أرسطو هذه النّفس العقليّة في قدرة واحدة وغامضة على التّفكير. وقد سعى لاحقاً إلى اكتشاف الملكات العقليّة المختلفة التي يتكوّن منها الذّكاء البشريّ: الاستدلال، والذّاكرة، والحيلة، واللّغة. إنّه يتكلّم بالفعل مثل عالم النّفس.

فضلاً عن ذلك، يؤدّي تطوّر العلوم - الفيزياء وعلم النّبات والطّب والمقارنة التّشريحيّة مع الحيوانات الأخرى - إلى تقدّم المعرفة المتعلّقة بجسم الإنسان.

يهدف ديكارت في **رسالة عن الإنسان** إلى التّوفيق بين تطوّر المعرفة العلميّة في عصره والرّؤية المسيحيّة للنّفس المنفصلة عن الجسد[40].

يقترح ديكارت نموذجاً «ثنويّاً» للإنسان بقوله: يملك الإنسان جسداً مثل الحيوانات الأخرى. وهذا الجسد آلة متطوّرة، ولكنّه ليس شيئاً آخر سوى آلة تعمل وفق مبادئ الميكانيكا: كلّ شيء فيها عبارة عن آلة [محرّك] (الهيكل العظميّ مع الأربطة والمفاصل)، وكابلات (الأعصاب وشبكات الدّم) ومضخّات (كان وليام هارفي قد اكتشف حديثاً الدّورة الدمويّة). فالجسم يشبه إذن آليّة كبيرة لصناعة السّاعات، وهو آلة. والحيوانات، وهي أجساد بلا روح، ليست سوى «حيواناتٍ آلة»: لا تشعر بشيء، ولا تحسّ بشيء، ولا تفكّر. إنّها مجرّد آلات. وقد كتب ديكارت قائلاً: «يشبه كلّ جسم حيّ ساعة جداريّة أو ساعة يد أو مجموعة من الأراغن، أو آلة هيدروليكيّة». فالجسد ليس سوى ميكانيكا، وتخضع الميكانيكا للقوانين الرّياضيّة. في النّهاية: «كلّ الفيزياء عندي ليست سوى هندسة».

بالتّالي، فإنّ ما يميّز الإنسان عن الحيوان هو أنّه يملك عقلاً أيضاً: «res cogitans» أو «شيئاً مفكّراً». نحن جميعاً نختبر هذا العقل غير الماديّ بشكلٍ وثيق (إنّه الكوجيتو «cogito» أو «أنا أفكّر»).

يؤكّد ديكارت إذن ثنويّة الطّبيعة البشريّة، التي تتكوّن من ماهيّتين: النّفس والجسد. ويمكن أن تكون منطقة الاتّصال بينهما في مكان معيّن يحتضنه وسط الدّماغ: الغدّة الصّنوبريّة. فمن خلال نقطة الاتّصال هذه يمكن للنّفس أن تؤثّر في الجسد وللجسد أن يؤثّر في النّفس. هكذا، فإنّ العواطف (مثل الرّغبة، والشّهية) هي نتيجة تأثير الجسد في النّفس (**رسالة في العواطف**).

---

(40) كان ديكارت يعرف، حتى لو لم يعترض على النظرية المسيحية، أنه يجازف عندما ألف رسالته عن **الإنسان**، وهي في الواقع فصل من رسالة عن **العالم**. وقد فضل بعد إدانة غاليليو التخلي عن مشروعه الأولي للنشر.

بيد أنّ هذه النّظريّة الثّنوية تثير بعض المشاكل الجديّة: إذ كيف يمكن، على سبيل المثال، لأفكارٍ غير ماديّة بطبيعتها، أن تؤثّر في الجسد الماديّ، وهو أمر يخالف مبدأ الجمود؟ وقد طرحت الأميرة إليزابيث دو بوهيم (Élisabeth de Bohême) آنذاك على ديكارت مسألة الرّوابط بين الجسد والنّفس في مراسلاتهما[41]. وكان على ديكارت أن يقرّ أن نظريّته تنطوي على صعوبات لم يتمكّن من حلّها بعد. وتستمرّ مشكلة العلاقة بين الجسد والعقل بعد أربعمائة عام في إثارة الأوساط الفلسفيّة، ولا يزال الفلاسفة يناقشون ما يسمّى اليوم باسم «مشكلة العقل والجسد» (mind-body-problem).

نموذجان فكريّان للطّبيعة البشريّة

هكذا، طوّر كلٌّ من أرسطو وديكارت تصوّراً عن الطّبيعة البشريّة يتعارض مع تصوّر الآخر.

وفقاً لأرسطو، لا توجد حقيقتان - الأولى ماديّة والثّانية روحيّة - وإنّما حقيقة واحدة فقط. هذا الموقف الذي يمكن وصفه بالواحديّ (moniste)، يفترض وجود حقيقةٍ واحدة (ليست ماديّة ولا روحيّة بالمعنى الدّقيق). فالكائنات التي وهُبت الذّكاء لا تقتصر على البشر. إذ تمتلك الحيوانات أيضاً ملكات «عقليّة» (نقول اليوم قدرات إدراكيّة: الإدراك والذّاكرة وحتى الوعي).

أما ديكارت فهو ثَنوي: إذ يفصل بين الجسد الذي تحكمه قوانين الفيزياء الكلاسيكيّة والروح التي يحكمها العقل.

(41) تقول هذه الأميرة في إحدى رسائلها «كيف يتسنى للروح البشرية أن تحدد حركة الأرواح الحيوانية في الجسم بحيث يؤدي إلى الأفعال الإرادية، وهي التي لا تعدو أن تكون جوهراً واعياً. فتحديد الحركة يبدو أنه لا يتأتى على الإطلاق إلا بدفع الجسم المتحرك، وأنه يعتمد على صنف الدفع الذي يستمده مما يحركه، أو، مرة أخرى، على طبيعة سطح هذا الشيء الأخير وعلى شكله. أما الشرطان الأولان فيتضمنان التلامس، وأما الثالث فيتضمن أن الشيء الدافع لديه امتداد. غير أنك تنفي الامتداد تماماً من فكرتك عن العقل، والتلامس يبدو لي غير متوافق مع شيء ما لا مادياً». انظر: كارل بوبر، **الروح ودماغها**، ترجمة د. عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، ص 274، الهامش1. انظر أيضاً: عادل مصطفى، **كارل بوبر مائة عام من التنوير**، مؤسسة هنداوي، 2018، ص 80. انظر أيضاً، الفصل الثاني من كتاب تييري ريبول، **من العقل إلى الدماغ**، ترجمة محمد أحمد طجو، المنظمة العربية للترجمة، 2023 (المترجم).

من خلال هذا التّعارض الجذريّ، يمكننا تحديد نمطين من الأنماط الفكريّة الرّئيسة التي سوف تنظّم تاريخ الفكر الغربيّ كلّه. فمن ناحية، المقاربة «الواحديّة» التي تعتبر، مع أرسطو، أنّ البشر نوع من بين أنواع أخرى، يملك، مثل كل نوع، سمات فرديّة. ومن ناحية أخرى، المقاربة الثّنويّة، التي يمثّلها ديكارت، والتي تعتبر أنّ للبشر طبيعة ثنائيّة: الأولى ماديّة وحيوانيّة، والأخرى روحيّة [عقليّة]، وبشريّة بالمعنى الدّقيق.

الثّقافة
طبيعة ثانية

حسب باسكال، «العادة طبيعة ثانية لدى الإنسان». كان هذا الفيلسوف يقصد بـ«العادة» ما يُطلق عليه اليوم اسم «الثّقافة»، أي التّعليم، والعادات المكتسبة، والأعراف، والقوانين، والمعتقدات على جميع أنواعها.

إذا كان الإنسان كائناً ثقافياً، فإنّ الثقافة تكوّن الشّخصيّة وتشرح السّلوك البشريّ. وهذه هي إحدى المسلّمات الأساسيّة لما يُعرف باسم المقاربة «الثّقافويّة» في الأنثروبولوجيا، وهي مقاربة تغلغلت شيئاً فشيئاً في العلوم الإنسانيّة وفي جزءٍ من الفلسفة المعاصرة.

الثّقافة تكوّن الشّخصيّة

أسّس فرانز بواس (1858-1942) (Franz Boas) المقاربة الثّقافوية، وهو عالم فيزياء ألمانيّ هاجر إلى الولايات المتّحدة وتحوّل إلى الأنثروبولوجيا بعد أن درس هنود السّاحل الغربيّ لكندا. وقد درّب بواس جيلاً كاملاً من علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيّين (منهم ألفريد كروبر Alfred Kroeber، وإدوارد سابيرEdward Sapir، ورالف لينتون Ralf Linton، ومارجريت ميد Margaret Mead، وروث بنديكت Ruth Benedict). ومن الأفكار الرّئيسة في مدرسته «الثّقافوية» أنّ الثّقافة والتّعليم والتّنشئة الاجتماعيّة تكوّن الشّخصيّة منذ سنٍّ مبكّرة.

هكذا، عندما سافرت الشّابة مارغريت ميد إلى أوقيانوسيا لدراسة ما يسمى بالمجتمعات البدائيّة، كان هدفها تبيان كيف أنّ الثقافة يُمكن أنْ تغيّر الإنسان تماماً. وعندما قارنت ثلاث مجموعات سكّانيّة مجاورة لغينيا الجديدة، وجدت

فعلاً أنّ شخصيّة قبيلة الأرابيش (Arapesh) الهادئة والمسالمة تختلف عن شخصيّة قبيلة مندوجومور (Mundugumors)، الوحشيّة والمحاربة. أما قبيلة تشامبولي (Chambulis) فطَبْع رجالها لطيف وعاطفيّ، لكنّهم يخضعون لنساءٍ مهيمنات. أما روث بنديكت، وهي تلميذة أخرى من تلاميذ بواس وراقصة وشاعرة تحوّلت إلى الأنثروبولوجيا، فقد أظهرت أيضاً في كتابها **أنماط الثّقافة** مدى الاختلاف الكبير بين شعبين متجاورين هما: هنود بيما (Pimas) المُتحمّسون، والبويبلو (Pueblos) المسالمون في أريزونا. يمكن إذن، حسب الثّقافة الموروثة، تشكيل شخصيّةٍ ودودة أو عدوانيّة، فرديّة أو اجتماعيّة، سعيدة أو عصابيّة...

باختصار، يمكن في النّهاية إهمال الغرائز مقارنة بأهميّة الثّقافة. فالاختلافات بين الرّجال والنّساء، والعنف، والفردانيّة، والجنسانيّة شؤون ثقافيّة. تقول ميد: إنّنا «مضطرون لاستنتاج أنّ طبيعة الإنسان مرنة بشكل لا يُصدّق تقريباً، وأنّها تستجيب للقيود الثّقافيّة على وجه التّحديد وبطريقةٍ واضحة التّباين». لقد انعكست فيما بعد هذه الرّؤية الثّقافويّة في العلوم الإنسانيّة، بدءاً من ثمانينيّات القرن العشرين، وذلك من خلال نموذج «البناء الاجتماعيّ».

هل الثّقافة مستقلّة؟

من المؤكّد أنّ الثّقافة أمر أساسيّ يميّز الإنسان، فمن دون التّعلّم، لا يُمكن لأيّ إنسان أن يعيش في مجتمعٍ معيّن، ولا في أيّ بيئة (لا في غابة الأمازون ولا في مركز المدينة).

تعمل الثّقافة على إضفاء الطّابع الاجتماعيّ على الأفراد، وتحوّلهم جزئيّاً، لكنها تحترم أيضاً القيود الطبيعيّة. لنأخذ على سبيل المثال ممارسات الطّهي. تختلف أنواع المأكولات باختلاف المنطقة (هناك حضارة القمح في أوروبا، والأرز في آسيا، والذّرة في أمريكا)، لكنّ هذه المأكولات تظلّ متجذّرة في القيود الفيزيولوجيّة للنّوع على الرّغم من اختلافها. فالبشر لا يمكن أن يأكلوا العشب النّيء مثل الأبقار أو البلّوط مثل السّناجب.

ما الثّقافة؟

لكلمة «ثقافة» (مثل كلمة «طبيعة») معانٍ عديدة ومختلفة. فـ«الثّقافة» بمعنى وزارة الثّقافة تعني الفنون... والثّقافة بالمعنى الأنثروبولوجيّ ظاهرة أوسع نطاقاً تشمل الأساطير والمعتقدات والأديان... وما يجعل النّقاش حول الطّبيعة / الثّقافة صعباً للغاية هو الانزلاقات العديدة في المعنى التي يسمح بها مصطلح «الثّقافة»: فبالنّسبة إلى بعضهم، يتطابق هذا المصطلح أحياناً مع «كل ما هو غير فطريّ»، وبالنّسبة إلى بعضهم الآخر، هو يشير فقط إلى التّمثّلات الرّمزيّة المنقولة من خلال اللّغة. لكنْ، هل يُمكن أنْ نقول إنّ الكلب الذي يستجيب لمناداته باسمه أو الذي دُرِّب على تنفيذ الأوامر يملك نواة ثقافيّة؟

- **الثّقافة الماديّة والرّمزيّة**

لكنْ، ألا ينبغي لنا أيضاً أن نضمّن تقنيات الطّهي وممارساته والعمارة في الثّقافة؟

لقد اعتاد علماء الأنثروبولوجيا على التّمييز بين الثّقافات «الرّمزيّة» والثّقافات «الماديّة». فالثّقافات الرّمزيّة تشمل بشكل عام: اللّغة والمعتقدات الأسطوريّة والدّينيّة والمعرفة الشّعبيّة والعلميّة، والفنون والاحتفالات والطّقوس والقوانين والأعراف والعادات بجميع أنواعها. أمّا «الثّقافات الماديّة» فتشير بالأحرى إلى التّقنيات والممارسات المتعلّقة بالطّهي والطّب والأشياء المصنّعة والأدوات والسّكن وأنماط الإنتاج.

- **الثّقافة الأوّليّة**

إنّ علماء السّلوك الحيوانيّ التّلقائيّ الذين اكتشفوا أنّ عدداً من الحيوانات (القرود والطّيور والثّدييات البحريّة) تتناقل التّجارب (تقنيّات الصّيد، على سبيل المثال) من خلال الملاحظة ومن دون اللّجوء إلى اللّغة، يستخدمون مصطلح «الثّقافة الأوّليّة» للإشارة إلى هذه التّقاليد المكتسبة.

فالإنسان قارتٌ (يأكل كل شيء) تكيّفت معدته مع مجموعةٍ متنوّعة من المأكولات، لكن كان على المأكولات أنْ تتكيّف أيضاً مع جسم الإنسان. فمتطلّبات الجسم (من البروتينات، والدّهون، والفيتامينات) ضروريّة: واليوم، هناك سعيٌ للتّرويج لبعض الأنظمة الغذائيّة «المتوازنة» انطلاقاً من هذه المتطلّبات. والنّقص أو الزّيادة في هذا أو ذاك من المغذيّات أمران مكلفان للغاية. إذ إنّ نقص فيتامين (أ) الحادّ يسبّب العمى، ويمكن أن يُسبّب نقص فيتامين (ج) الأسقربوط. ويؤدّي الإفراط في الأكل إلى الإصابة بأمراض القلب والأوعية الدّمويّة، وهي آفات صحيّة عامّة. وتؤدّي الرّغبة في إنكار علم الأحياء إلى استعادة الصّحة العامّة حقوقها بسرعة. ويجب أن يتعامل المطبخ (أي الثّقافة) مع قيود الكائن الحيّ (أي الطّبيعة). هناك إذن توافق بين الثّقافة والوظائف الحيويّة.

هل تفسّر الثّقافة كلّ شيء؟

قامت الأنثروبولوجيا، منذ سبعينيّات القرن الماضي، بمراجعة مفهوم الثّقافة. وتمثّل الثّقافة، من وجهة نظر الثّقافويين، عالماً غير مرئيّ - مكوّناً من القيم والمعتقدات - ينغمس فيه الأفراد منذ طفولتهم. ومع ذلك، فإنّ المقاربة «البنائيّة» و«التّفسيريّة»، التي رَوَّج لها على وجه الخصوص تيّار **الدّراسات الثّقافيّة**، دافعت منذ الثمانينيّات عن رؤيةٍ أكثر ديناميكيّة وانعكاسيّة للثّقافة.

هكذا، عندما نلاحظ أشكال التّمسّك بالمعتقدات الدينيّة، نُدرك أنّ المؤمنين لا يلتزمون جميعهم بالطّريقة نفسها: فهناك متزمّتون وروحانيّون، ومؤمنون وممارسون، وأشخاص ملتزمون جزئيّاً بدينهم. فبين الفرد والدّين الذي ينتمي إليه هناك عمليّةٌ مستمرّة لإعادة التّفسير، ومسافة نقديّة، وإعادة بناءِ الشّخصيّة. وينطبق الأمر نفسه على الانتماء لمعسكر سياسيّ أو ثقافة مؤسسيّة أو عائليّة. فظاهرة التّباعد هذه بشكل خاص واضحة على وجه الخصوص في مجتمعات اليوم. وليست الثّقافة من هذه الزّاوية بيئة تُعمَّم في أذهان الأفراد من دون علمهم. إذ يُنظر إليها بالأحرى على أنّها «خطاب» يفسح المجال لعمليّاتٍ مستمرّة من التّحوّل وإعادة البناء والتّفسير والاختراع التي يقوم بها أفرادٌ هم بالقدر نفسه منتِجون للثّقافة التي ينتمون إليها ونتاج لها.

وتصرّ الأنثروبولوجيا المعرفيّة (التي تندرج في إطار نظريّة التّطوّر)، من جانبها، على وجود الثّوابت الثّقافيّة (مثل التّمييز الكلّيّ بين النّفس والجسد)، وتتوافق هذه الثوابت الثقافية مع الأنماط الكونيّة التي تُنظّم العقل البشريّ: هذا ما أطلق عليه كانط اسم «أشكال الفهم القَبْليّة».

هل تُعارض الثّقافةُ الطّبيعة؟

هناك ثلاثة محاور مختلفة جدّاً للنّظر في العلاقات بين الطّبيعة والثّقافة. في الحالة الأولى، تحلّ الثّقافة محلّ الطّبيعة الفاشلة، وتقمّعها في الحالة الثّانية، وتعتني بها في الحالة الثّالثة.

• **الثّقافة تحلّ محلّ الطّبيعة.** بما أنّ الإنسان فقد كلّ غريزته، فإنّ سلوكيّاته تتشكّل بالكامل من خلال الثّقافة التي يندمج فيها. إذ يجب عليه تعلّم الصّيد أو الطّهي من أجل الطّعام الذي لا يستطيع من دونه البقاء على قيد الحياة. نجد هذه الفكرة لدى منظّري «الوجود غير المكتمل».

• **الثّقافة تقمع الطّبيعة.** تقع الطّبيعة في جانب الغرائز أو الشّهوات «الحيوانيّة». وبما أنّ هذه الشّهوات يمكن أن تكون خطِرة ومدمّرة، فإنّه يجب بالتّالي كبحها. هذه فكرةٌ نجدها لدى ديكارت (ينبغي للعقل أن يتعلّم الهيمنة على الجسد) أو فرويد (تكبت الثّقافةُ الغرائز الجنسيّة أو العدوانيّة).

• **الثّقافة تعتني بالطّبيعة.** توفّر الطّبيعة نقطة انطلاق، ودافعاً أساسيّاً مفاده أنّ التّعليم يجب أن يعمل على الإكمال والتّشجيع. هكذا، تُكمّل الرّياضة نزعات الفطريّة الطّبيعيّة، وتوجّهها، وتعتني بها (نزعاتٌ مثل السّباق والمنافسة). هذه فكرة روسو (التّعليم لا يقمع: إنّه يُشجّع الفضول الطّبيعيّ)، أو نيتشه (الثّقافة بوصفها ممارسة رياضيّة تتيح إظهار القدرات الطبيعيّة).

الإنسان: نتاجُ التطوّر

نشر تشارلز داروين في عام 1859 كتاب **أصل الأنواع**، الذي يُعدّ مؤسّساً لنظريّة التّطوّر. هذا الكتاب، خلافاً للاعتقاد الشّائع، ليس بالفعل رائد نظريّة التّطوّر. فداروين يتكلّم فيه على وجه الخصوص عن الانتقاء الطّبيعيّ الذي يمثّل، من وجهة نظره، الآليّة الرئيسة لتحوّل الأنواع، وهو الذي يتسبّب باشتقاق جميع الأنواع الموجودة على الأرض، من خلال التّحوّلات المتتالية، تحوّلات الأشكال السابقة والأشدّ بدائيّة (انظر الإطار). ولا يتعلّق الأمر في **أصل الأنواع** بالبشر، وإنّما بالزّهور، أو الرّخويّات، أو الطّيور، أو السّلاحف، أو الثّدييات. وكان داروين حريصاً على استبعاد مسألة أصل الإنسان حتى لا يثير غضب الكنيسة. لكنّ حرصه كان بلا طائل: إذ احتدم النّقاش بين الخلقيين (الذين يؤمنون بالرّواية التّوراتيّة حول خلق الله للأنواع) والتّطوريّين الذين يعتقدون أنّ الكائنات الحيّة - من أكثرها بساطة إلى اكثرها تعقيداً - نتاج التّحوّل التّدريجيّ من المادّة إلى الكائن الحيّ.

قرر داروين في عام 1872 معالجة مسألة التّطوّر البشريّ في كتاب **أصل الإنسان**. وأكّد هذه المرّة أنّ الإنسان ينحدر من سلالة طويلة من الرّئيسات، التي يحتفظ ببنيتها التّشريحيّة وكذلك بمشاعرها وغرائزها الأساسيّة.

يُشير داروين إلى أنّ الحيوانات لا تخلو من الذّكاء: قدرات التّعلّم والذّاكرة وحتى أشكال أوليّة من الاستدلال. وبالمثل، فإنّ الكثير منها يعيش في مجتمعات - من النّمل إلى الطّيور مروراً بمجموعات الذّئاب - ويُمارس سلوكيّات غيريّة تجاه أفراد مجتمعاته. فضلاً عن ذلك، لدى آباء الثّدييات الاجتماعيّة سلوكيّاتٌ أبويّة. فالقطّة التي تُرضع صغارها وتحميها تعيش، من وجهة نظر داروين، تجربة الحبّ الأموميّ الذي يُماثل حبّ المرأة الأمّ لأبنائها.

في الوقت نفسه، بدأت عصور ما قبل التّاريخ في الظّهور: اكتشف بوشيه دو بيرت (Boucher de Perthes) الأدوات الحجريّة التي صنعها إنسانُ ما قبل التّاريخ، وعُثر على الهياكل العظميّة الأولى (الكرومانيون Cro-Magnon، والنياندرتال Neanderthal ، والإنسان المنتصب Homo erectus)، كما عُثر بعد ذلك على اللّوحات الصّخريّة في أعماق الكهوف في جنوب أوروبا. هكذا شهدنا ولادة عصور ما قبل التّاريخ.

لقد قلبت نظريّة التّطوّر تصوّرنا لمكانة الإنسان في الطّبيعة. ولكن، ما هو تأثيرها في الفلسفة وفي العلوم الإنسانيّة؟

في البداية، رحّبت الحلقات العلميّة والفلسفيّة كلّها بالدّاروينيّة. وسعى علماء الأنثروبولوجيا، وجميعهم من أنصار نظريّة التّطوّر، إلى إعادة النّظر في مراحل تطوّر الإنسان. وأراد ماركس أن يهدي كتاب **رأس المال** إلى داروين. واقتبس فرويد كثيراً من داروين في كتاباته. وأدخل علماء الاجتماع والاقتصاد والنّفس في نظريّاتهم أفكارَ الانتقاء الطّبيعيّ أو الغرائز التّطوريّة أو النّضال من أجل الحياة. ووجد التّطوّرُ مع هنري برغسون (التطوّر المبدع) أو وليام جيمس (البراغماتيّة) مكانه في الفلسفة.

ثَنويّة جديدة ...

استُبعدت الداروينيّة تدريجيّاً بعد ذلك، ومنذ الثّلاثينيات، من العلوم الإنسانيّة والفلسفة. وأصبحت عندئذ نظريّة «الكائن غير المكتمل» مهيمنة. تُصوّر هذه النّظريّة الإنسانَ على أنّه كائن مُشوَّه، يُطلق العنان لغرائزه، ويعيش منذئذ في عالم اصطناعيّ (تقنيّ وثقافيّ) بعد أن قطع علاقته بالبيئة الطّبيعيّة. وقد هيمنت نظريّة الكائن غير المكتمل هذه ومتغيّراتها المختلفة خلال نصف قرن، أي من الثلاثينيّات إلى الثّمانينيّات.

ما الدّاروينيّة؟

ليست فكرة التّطوّر من اختراع داروين. ففي السّنة التي شهدت ولادة هذا الأخير، أي في عام 1809، نشر عالم الحيوان الفرنسيّ جان-باتيست دو لامارك (Jean-Baptiste de Lamarck) (1829-1744) كتابه **فلسفة علم الحيوان** (1809) الذي يتضمّن نظريّةً للتّطوّر سُمّيت بالتّحوّليّة. يقدّم لامارك لأوّل مرّة فكرةٌ مفادها أنّ أنواع الحيوانات تتغيّر بمرور الزّمن بحيث تُولد أنواعٌ جديدة منها. لذلك، كانت فكرة التّطوّر شائعة قبل فترة طويلة من نشر داروين **أصل الأنواع**.

إذن ما هي مساهمتها النّوعيّة؟

إنّ آليّة تحوّل الأنواع أو الانتقاء الطّبيعيّ، من وجهة نظر داروين، تقوم على ثلاثة مبادئ:

• **ضمن النّوع الواحد، حيواناً كان أم نباتاً**، هناك اختلافات صغيرة بين الأفراد (في التّشكّل والسّلوك). وبعض هذه الاختلافات مفيد، وبعضها الآخر بلا فائدة.

• يقضي **النّضال من أجل الوجود** بلا رحمة على الأفراد الأقلّ حظّاً (بالنّسبة إلى البيئة أو في إطار التّنافس على الموارد أو على التّكاثر)، ويفضّل الأفراد الذين يمتلكون سمات مفيدة. لذلك، تختار الطبيعة الأفراد الأكثر ملاءمة.

• ينقل **الأفراد الناجون** خصائصهم إلى ذرّيتهم. فتتحوّل الأنواع شيئاً فشيئاً، ومن جيل إلى جيل. هذا هو التطوّر.

وخلال هذه الفترة فَرضت رؤية معيّنة لعلاقات الطّبيعة / الثقافة نفسها، وهي تقوم على نوع من الثّنويّة التي يتقابل فيها عالمان:

1. عالم الطّبيعة المشابه لعالم الحيوان، الذي تحكمه الغرائز، وأهميّة الجينات، والقوانين الحتميّة للطّبيعة،

2. عالم الكائنات البشريّة الغارق في الكون الثّقافيّ، الذي يُكتسب بالتّعلّم، وهو عالم متنوّع ومرن للغاية، وقابل بالتّالي للتّعديل بلا حدود.

الطّبيعة مقابل الثّقافة، والحيوان مقابل الإنسان، والغريزة مقابل الذّكاء، والفطريّ مقابل المكتسب، والحتميّة مقابل الحريّة، تلك هي التّعارضات الجذريّة التي تقوم عليها الثّنويّة الجديدة.

ثم جاءت الطّبيعة الجديدة

بعد ذلك، شهدت المقاربة «الطّبيعيّة» للحياة وللتّطوّر تغيّراً كبيراً، وذلك في تحوّلٍ غريب للأحداث، لكنّه تحوّل شائع في تاريخ الأفكار.

لقد اكتشف علماء الأحياء، في الآونة الأخيرة، أنّ الكائن الحيّ لا يخضع لقانونٍ سائد في برنامجٍ وراثيّ مُحدَّد: تخضع الجينات جزئيّاً لتأثير بيئتها التي تتحكّم أو لا تتحكّم في بدءٍ عملها. تسمّى هذه الظّاهرة «التّخلّق المتوالي» épigenèse. هكذا، يحتاج الكائن الحيّ ليتطوّر بشكل طبيعيّ، إلى مُحفّزات خارجيّة. فالنّباتات تحتاج من أجل التّغذية والنّموّ إلى الضّوء والأملاح المعدنيّة. وأوراقها عبارة عن لاقطات ضوئيّة، وجذورها لاقطات للمياه والأملاح المعدنيّة. وبالمثل، تحتاج الثّدييات البشريّة لمُحفّزات جسديّة واجتماعيّة وعاطفيّة وفكريّة لا يمكن من دونها لأيّ فردٍ أن يتطوّر بشكل طبيعيّ. فالأطفال الذين يُحرمون من هذه المُحفّزات يُعانون من اضطرابات شديدة في النّموّ. والبشر مبرمجون على تطوير هذه المحفّزات الاجتماعيّة والتقاطها، وهي بدورها عوامل للنّموّ. فدارة البشر البيولوجيّة تصونها داراتٌ اجتماعيّة وثقافيّة ضروريّة لبقائهم: وهذا ما يُسمّى «التّطوّر المُشترك [المُتوازي]» بين الطّبيعة والثّقافة.

إن لدونة الدّماغ عنصر آخر مهم من عناصر نموّ أدمغة الحيوانات المتطوّرة، التي يُعدّ البشر جزءاً منها. وتعني اللّدونة أنّ الوصلات بين عصبونات الدّماغ تتطوّر وفقاً لتجارب الفرد.

لذلك، يبدو أنّ الطّبيعة، التي شُبّهت لفترة طويلة بقيودٍ من الجينات والغرائز والهرمونات والعصبونات، لا تخضع لقوانين الحتميّة البيولوجيّة الصّارمة.

الطّبيعة أقلّ تقييداً ممّا كان يُعتقد، وربّما لم يكن هناك ما يدعو للمواجهة الصّارمة بين الطّبيعة والثّقافة، وعالم الحيوان وعالم الإنسان، والغريزة والذّكاء، والفطريّ والمكتسب، والجينات والبيئة.

من وجهة النّظر هذه، وفي إطار نظريّة التّطوّر، من الممكن إعادة التّفكير في الطّبيعة البشريّة، لكنّ الأمر يتعلّق بتطوّرٍ أكثر مرونة وإبداعاً ممّا كان يعتقد سابقاً.

هل الإنسان كائن
غير مكتمل؟

كيف يمكن شرح الدّور المهمّ جدّاً الذي يقوم به التعلّم في حياة الإنسان - تعلّم اللّغة، والرّموز الاجتماعيّة، والمهنة؟ كيف يمكن شرح أنّ بعض التّعلّم يستمرّ طوال الحياة؟ للإجابة على هذا السّؤال، ثمّة نظريّة جديدة للإنسان وُضعت في بداية الأربعينيّات: وهي نظريّة «الكائن غير المكتمل». وقد شهدت هذه النّظريّة العديد من المتغيّرات، وحظيت بتأييد العديد من علماء الأحياء، وعلماء الأنثروبولوجيا، والفلاسفة.

عدم اكتمال أحيائيّ

تكمن الفكرة الأساسيّة في أنّ الإنسان كائنٌ غير مكتمل أحيائيّاً. فجسمه وغرائزه لم يعرفا التّطوّر الكامل الذي وصلت إليه أنواعٌ أخرى تتكيّف منذ الولادة على العيش بمفردها من دون التّعلّم أو المساعدة الخارجيّة. إذ تخرج سلحفاة البحر من بيضتها لتركض على الفور إلى البحر من دون مساعدة أيّ شخص، وينهض الظّبي الصّغير بمجرّد ولادته ويبدأ في اللّعب، وتسبح البطّة بشكل عفويّ خلف أمّها. أمّا الإنسان فيبدو عند ولادته مجرّداً من أيّ برنامجٍ سلوكيّ. فقد وُلد من دون دفاع أو قدرات خاصّة به أو غريزة، باستثناء الرّضاعة من ثدي أمّه. لذلك فهو يحتاج إلى سنوات من النّضج والتّعلّم قبل أن يصبح مستقلاًّ. يحلّ التّعليم إذن محلّ نقاط ضعفه الخلقيّة. ويتأكّد هذا النّقص لدى الإنسان خلال طول فترة الطّفولة على وجه الخصوص لدى النّوع البشريّ.

الإنسان ليس «مكتملاً» أحيائيّاً مثل الأنواع الأخرى، حتى في مرحلة البلوغ. ويبدو أنّه يفتقر إلى وسائل الدّفاع الطّبيعيّة من أجل البقاء في الطّبيعة. ويجب عليه، للقيام بذلك، استخدام الأسلحة، والأدوات، والملاجئ. ويُسمّى عدم الاكتمال الأحيائيّ هذا «استدامة المرحلة الطفوليّة». وتشير استدامة هذه المرحلة الطفوليّة إلى تأخّر النّموّ، الأمر الذي يعني أنّ الفرد ينمو بشكل أبطأ، وأنّ البالغ لا يزال يمتلك سماتٍ تتميّز الطّفولة بها. وقد عرض عالم التّشريح الهولنديّ لويس بولك (Louis Bolk) مبدأ استدامة المرحلة الطفوليّة لأوّل مرّة في العشرينيّات من القرن الماضي. أمّا سمات استدامة المرحلة الطفوليّة فهي، وفقاً لبولك: صندوق قحفيّ بيضاويّ الشّكل (على شكل بيضة)، ووجه صغير، وثقب قذاليّ يقع في قاعدة الجمجمة وموجّه نحو الأسفل.

لقد استغلّ عالم النّفس وعالم الاجتماع الألمانيّ أرنولد جيلن (Arnold Gehlen) فرضيّة «الكائن غير المكتمل» في كتابه **الإنسان، طبيعته ومكانته في العالم**[42]. يخبرنا جلين أنّ الإنسان كائن «منفتح على العالم» Weltoffen. وبسبب افتقاره إلى الغريزة يجد نفسه وقد حُكم عليه بتعلّم كلّ شيء، وبإعادة اكتشاف كلّ شيء بنفسه. فالحيوان موجّه في سلوكه من خلال برنامجٍ وراثيّ، في حين أنّ الإنسان منفتح على إمكاناتٍ متعدّدة. كما يخبرنا أنّ الثّقافة الّتي تنتقل من جيل إلى جيل هي التي تحلّ محلّ الوراثة في توجيه سلوكه. لذلك، الإنسان « كائن ثقافيّ بطبيعته». ويُردّد هذا «الانفتاح على العالم» أصداء موضوعات الوجوديّة التي تقول إنّ الحريّة مكوِّنة للحالة البشريّة. يقول سارتر: «حُكِم على الإنسان أن يكون حرّاً». لسنا بعيدين أيضاً عن هايدجر الذي يتحدّث عن الإنسان «الذي قُذف به في العالم». لذلك، يمكن اختزال الطّبيعة الحيويّة لدى الإنسان إلى عدد قليل من **الأنماط** (التّرسيمات الرّئيسة)، ولكنّها تتميّز قبل كلّ شيء بافتقارها إلى التّصميم، وانفتاحها على مجال الممكنات.

---

(42) العنوان الأصل: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940

لم تعد نظريّة بولك في شكلها الأصليّ سارية المفعول اليوم. وهي تزال مقبولة في بعض جوانبها فقط. مثال ذلك ملاحظة أنّ فترة النّضج في الطّفولة يطول من السّعالي البدائيّة إلى القردة العليا (الغوريلا، وإنسان الغاب، والشمبانزي) والإنسان.

بعد ذلك، يتناول كونراد لورينز (Konrad Lorenz) أطروحة جلين، مثل أطروحة بولك المتعلّقة باستدامة المرحلة الطفوليّة، في كتابه **سلوك الحيوان والإنسان**. يقول لورينز إنّ اختزال الغرائز يجعل من الإنسان «متخصّصاً في عدم التخصّص»، و«كائناً غير مكتمل».

هل البشر أطفال كبار؟

ما رأينا اليوم في نظريّة «الكائن غير المكتمل»؟

يتّفق جميع علماء الأحياء العصبيّة اليوم على أنّ الدّماغ ليس مُبرمجاً كليّاً عند الولادة لإنجاز المهام. فاللّدونة الدّماغية تتيح اكتساب التّعلّم المتعدّد وتجعل هذا الاكتساب ضروريّاً: اللّغة والرّموز الاجتماعيّة والثّقافيّة لمجتمع معيّن. لكنّ التّعلم قبل كلّ شيء ليس خاصّة الإنسان وحده. فالصّغار في العديد من الأنواع يولدون غير ناضجين، ويكون على الوالدين رعايتهم وتغذيتهم لفترة طويلة قبل أن يصبحوا مستقلّين. إذ تُولد صغار الطّيور من دون ريش، ويجب أن تبقى في العشّ قبل أن تتعلّم الطّيران. وتظلّ الفئران والقطط الصّغيرة عمياء أسابيع عدّة قبل أن تتمكّن من التّحرّك لوحدها. ويبقى صغار الدّببة مع أمّهم لمدّة ثلاث سنوات. وتتعلّم الأسود والنّمور الصّغيرة الصّيد من خلال احتكاكها بالبالغين. كما يحتاج القرد أيضاً لسنوات عدّة حتى يصل إلى مرحلة النّضج الكامل. وتدوم طفولة الشّمبانزي حوالي سبع سنوات، ويصبح بالغاً في سن 11-12 سنة تقريباً. وهذه السّنوات كلّها هي أيضاً سنوات نضج وتعلّم.

على العكس من ذلك، تظهر بعض القدرات البشريّة في سنٍّ مبكرة جدّاً، وتبدو فطريّة لدى الطّفل. هكذا، يبدأ اكتساب اللّغة منذ الولادة، من خلال الاكتشاف

التّدريجيّ لأصوات لغة الأمّ ومن ثمّ لكلماتها. ويبدأ الطّفل في عمر السّنتين استيعاب آلاف الكلمات والقواعد النّحوية بسرعة مذهلة، الأمر الذي يشير إلى أنّه يملك مهارة في اكتساب اللّغة. وهو لا يمكن أن يُنمّي هذه المهارة بواسطة دماغ «غير مكتمل». فهذه المهارة تفترض على العكس من ذلك ابتساراً كبيراً [نضجاً باكراً] في تنمية منطقةٍ دماغيّة تكون مكتملة ومتخصّصة في اللّغة وتفعيلها.

إنّ الإنسان الصّغير مجهّز بترسانة متخصّصة كاملة لاكتساب اللّغة. ولا يتردّد عالم اللّسان ستيفن بينكر (Steven Pinker) في الكلام عن «غريزة اللّغة». فالبحوث في علم النّفس حول القدرات المبكّرة لدى الرّضيع تُبيّن أنّ دماغ الإنسان ليس متخلّفاً مقارنة بالأنواع الأخرى، لكنّه على العكس من ذلك مفرط النّموّ ومهيّأ لإنجاز سلسلة كاملة من المهام المعقّدة. والإنسان من وجهة النّظر هذه ليس غير مكتمل، بل هو أشبه ببرنامج كمبيوتر معقّد للغاية، لكنّه لم يتلق بعد جميع المعلومات والبرمجيّات التي تتيح له التّكيّف مع بيئةٍ عملٍ معيّنة.

معنى الحياة حسب مارتن هايدجر

يعتبر كثيرون أنّ كتاب **الوجود والزّمن**، الذي نشره مارتن هايدجر (1889-1976) في عام 1927، أعظم كتابٍ فلسفيّ في القرن العشرين. ويمثّل نجاحاً مفاجئاً لكتاب غير مكتمل، وصعب، وتجريديّ بشكلٍ مخيف، وغامض في كثير من الأحيان، ولا يقدّم أيّ حلٍّ للوجود، ولا أيّ تفسيرٍ نهائيّ للعالم أو أيّة رسالة للبقاء ... فالجاذبيّة، لا بل الإبهار الذي مارسته هذه الدّراسة يكمن بلا شكّ فيما يلي: هناك في الواقع، وراء هذا الخطاب الوجوديّ عن الوجود، تأمّلٌ عميق في علاقة الإنسان بالزّمن. فوراء الألفاظ البربريّة المستحدثة (الدازاين Dasein أو «الكائن هنا» أو «الانغماس في العالم»، وما إلى ذلك)، يتعلّق الأمر بالحالة البشريّة، ومحدوديّتها، وبالشّعور بالنّقص، والقلق في مواجهة الموت الذي يكلّمنا عنه هايدجر. لهذا كان للكتاب، فيما وراء المشروع «الأنطولوجيّ» البحث الذي عند المؤلِّف، صدى وجوديّ ونفسيّ قويّ جداً.

قلق الحريّة

يقول هايدجر: «الإحساس بوجود هذا الكائن، الذي نسمّيه «الكائن هنا»، سيكشف عن كونه الزّمنيّة». بعبارة أخرى: إنّ وجود الإنسان - أو الدّازاين «الكائن هنا» - موسوم بالزّمنيّة. ليس الزّمن في نفس الإنسان أو في العالم: الإنسان موجود في الزّمن. فهايدجر يعكس المنظور الكلاسيكيّ، ويرفض التّمييز الذّات/الموضوع أو الإنسان/العالم. فحالة «الكائن هنا» هي أن يكون «منغمساً في العالم» «Sein-in-der-Welt».

إنّ الإنسان الذي قُذف به في العالم وفي الزّمن هو أوّلاً كائن منفتح وغير مكتمل. فمعنى حياته ليس محدّداً مقدّماً. من هنا جاء مصدر القلق (برغسون)، وهو قلق أساسيّ، ومُكوِّن لكيانه. وإنّ عدم الاكتمال، وهو نصيبنا من الحريّة، يثير أيضاً قلقاً عميقاً. فوضع «الكائن هنا» يُجبره على أخذ وجوده على عاتقه، وعلى «الالتزام» في الحياة. فالقلق، أو «الهمّ» كما يسمّيه هايدجر، يُولد من زمانيّة الإنسان. والبعد الأوّل للزّمانيّة هو المستقبل. ولا يُنظر إلى هذا المستقبل على أنّه مجرد توقّع لأحداث مستقبليّة. بل ينبغي رؤيته على أنّه «قذف» الإنسان خارج نفسه، نحو عالمٍ آخر منفتح ويجب عليه أن يبنيه.

الانفتاح على العالم

ليس الحاضر نفسه مجرّد حقيقة عيش اللّحظة، إنّه يعني تحديد المرء موقعه في العالم، والشّعور بإمكانيّاته، وقدراته على العمل، وتنفيذ هذا «الانفتاح على العالم». فالزّمنيّة، وهي تعاقب الماضي والحاضر والمستقبل، ليست بالتّالي من وجهة نظر هايدجر تعاقب الأوقات واللّحظات التي تتوالى خارج أنفسنا. فالزّمن بالنسبة للإنسان مجالٌ من الاحتمالات، وعرضٌ لحالته. ثمّة رؤية إبداعيّة هنا للزّمن. والزّمن انفتاح على العالم.

مواجهة الموت بلا خوف

لكنّ زمنيّة الإنسان مأساته أيضاً: الموت قدره. كيف يمكن للمرء أن يعيش عندما يعلم أنّه فانٍ وقابل للتّحلّل؟ هذه مشكلة وجوديّة مخيفة... إنّ معظم البشر، بالنّسبة إلى هايدجر، يخفون هذه الحقيقة عن أنفسهم. لقد اخترعوا نظاماً كاملاً من الدّفاعات ضدّ هذه البدهية. والاستغراق في الرّتابة اليوميّة للوجود طريقة أخرى لغض الطّرف عن مصير الموت. لكن الإنسان الحقيقيّ، وفقاً لهايدجر، هو الذي يتجرّأ على مواجهة الموت بلا خوف، وحتى على توقّعه. بهذا الثّمن يفقد راحة البال، لكنّه يعرف الثّمن الحقيقيّ للحياة، ويمكن أن يعيشها على أكمل وجه.

الإنسان، كائن راغبٌ ودائماً غيرُ راضٍ

تتّحد رغباتنا بطرق عدّة: الرّغبة في الأكل، والرّاحة والتّخيل الجنسيّ أو الحلم بالحبّ الكبير والطّموح المهنيّ، أو الرّغبة في التّخلي عن كلّ شيء لإعادة بناء الحياة من جديد، إلخ. فما مصدر كلّ هذه الرّغبات التي تُلازم وعينا، في الخفاء غالباً؟

الرّغبة والحاجة

بشكل عام، تتميّز الرّغبة عن الحاجة بطريقتين:

الحاجة لها بُعدٌ عضويّ وضروريّ: الأكل والشّرب والاحتماء من هجوم أو التخفيف من ألم ناتج عن الرّغبات الملحّة التي ترتبط بخللٍ عضويّ فوريّ (الجوع، والعطش، والألم) والتي يجب الاستجابة لها بشكل إلزاميّ إذا لم نرد الإحساس بالمعاناة. والرّغبة طموح أكثر انتشاراً وأقلّ إلحاحاً: نحن «نحتاج» للذّهاب إلى المرحاض (ألا نقول: «قضاء الحاجة»؟) في حين أنّنا نرغب في الذّهاب الى السّينما.

الاختلاف الثّاني هو أنّ الحاجة لا تُؤدّي إلى إعداد نفسيّ معقّد. فالجرح يؤدّي إلى شعور ذاتيّ (ألم) ونيّة («إزالة مصدر الألم»)، في حين أنّ الرّغبة تُنتج تمثّلات ذهنيّة أكثر تعقيداً: أن تكون محبوساً (في السّجن أو في قاعة الدّرس أو في المكتب) يُولّد لديك الرّغبة في أن تكون في الخارج، وتثير سلسلة من الأحلام بالهروب أو بالسّفر: في جزر استوائيّة أو في التّبت (Tibet) أو في رحلة سياحيّة رائعة حول العالم.

يكمن جوهر الإنسان من وجهة نظر سبينوزا في نوع من الرّغبة يسميه «كوناتوس» (conatus)، أي الجهد الذي يبذله كلّ كائن حيّ من أجل حفظ وجوده. فهذه الرّغبة

في العيش لا تقتصر، بالنّسبة إلى سبينوزا، على مجرّد إشباع الرّغبات الأساسيّة الضّروريّة للحياة (مثل الطّعام، والتّكاثر)، لأنّ «الكوناتوس» - الجهد من أجل العيش - هو أيضاً دافع حيويّ، وقوّة محرّكة، وقوّة حياتيّة، وطاقة داخليّة تدفع الكائنات الحيّة للعمل والقتال وتأكيد نفسها أمام الآخرين. وتصاحب هذه الشهيّة للحياة لدى الإنسان صورٌ واعية. تلك هي الرّغبة. ويخبرنا سبينوزا أنّه عندما يحوِّل الوعيُ الرّغبةَ إلى إرادة، تصبح حينها هذه الرّغبة جوهر الوجود لدى الإنسان.

وقد دعا سبينوزا إلى حصر الرّغبة في الأمور التي تكون في متناول أيدينا: ما عدا ذلك، سوف تؤدّي الرّغبة دائماً إلى الكبت والمعاناة. فالإنسان خُلِق هكذا: يرغب في المزيد دائماً، ولا يكتفي بما لديه. والحكيم وحده يعرف إيجاد الفرح بحصر رغباته فيما يستطيع تحقيقه. لكنْ، هل هذا ممكن حقّاً؟ أليس هذا العطش الذي لا يُروى والذي يتمثّل في تجاوز المرء نفسه سمةً من سمات البشر الذين وصفهم جيل دولوز (Gilles Deleuze) بـ «الآلات الرّاغبة»[43]؟

«رغبة الحواس، ورغبة المعرفة، ورغبة الهيمنة»

يستحيل الكلام عن الرّغبة من دون الكلام عن الرّغبة الجنسيّة أو اللّيبيدو (libido). ويبدو أنّ من يذكر الرّغبة الجنسيّة يُشير على الفور إلى فرويد وإلى الغريزة الجنسيّة: المعادلة معروفة. في الواقع، لمصطلح الليبيدو، الذي يعني «الرّغبة» في اللّغة اللّاتينيّة، تاريخٌ فلسفيّ أطول ومجال دلاليّ أوسع من مصطلح الرّغبة الجنسيّة.

يُميّز القدّيس أوغسطين ثلاثة أنواع من الرّغبة الجنسيّة: رغبة الحواس Libido sentiendi، وهي رغبة تتعلّق بالجنس والملذّات الجسديّة الأخرى أيضاً، مثل الشّراهة أو الرّغبة في الرّاحة. ورغبة

(43) G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-OEdipe*, Éditions de Minuit, 1972.

«الرّغبة هي الشّهية مع الوعي بالشّهيّة» (سبينوزا)

يُعالج سبينوزا مسألة الرّغبة والإرادة في كتابه **علم الأخلاق**، وهو عملٌ نُشر عقب وفاته في عام 1677، وكُتب في شكل فرضيّات (كما لو كان رسالة في الرّياضيات). وتقع هذه المعالجة في القسم الثّالث من هذا الكتاب.

الفرضيّة السّادسة

«يسعى كلّ شيء، بقدر ما له من الكيان، إلى الاستمرار في كيانه (...)».

الفرضيّة السّابعة

«إنّ الجهد (conatus) الذي يبذله كلّ شيء من أجل الاستمرار في كيانه لا ينفصل عن الجوهر الفعليّ لذلك الشّيء (...)».

الفرضيّة التاسعة

«هذا الجهد يسمّى إرادة عندما ننسبه إلى العقل. لكنّه يسمّى الشّهية عندما ننسبه إلى العقل والجسد في آن واحد، يُسمّى الشّهية، وهو بالتّالي ليس سوى جوهر الإنسان، الذي تنتج عنه بالضّرورة الأفعال التي تعمل على الحفاظ عليه. لذلك فإنّ الإنسان مصمّم على القيام بها.

ثمّ إنّه لا فرق بين الشّهية والرّغبة، غير أنّ الرّغبة تُنسب عموماً للبشر بوصفهم واعين بشهواتهم، ولهذا السبب يمكننا تعريفها كما يلي: الرّغبة هي الشّهيّة مع الوعي بالشّهية. لذلك يُستنتج من كلّ هذا أنّنا عندما نسعى إلى شيءٍ ما، عندما نريده أو نتوق إليه، أو نرغب فيه، فهذا ليس بتاتاً لأنّنا نحكم عليه أنّه جيّد. إنّما على العكس من ذلك، إذا حكمنا على شيءٍ ما أنّه جيّد، فذلك على وجه التّحديد لأنّنا نسعى لتحقيقه، أو نريده، أو نطمح إليه، أو نرغب فيه».

المعرفة libido sciendi، وهي مرادف للفضول. وأخيراً رغبة الهيمنة، وهي التّعطّش للسّلطة. وهذه الرّغبات في أذهان آباء الكنيسة مصادر للشّهوة، وبالتّالي مصادر للخطايا.

لكن القدّيس أوغسطين كان يتصرّف أيضاً مثل عالم النّفس: فتحليله لأشكال الرّغبة فرصة لوصف الأهواء البشريّة بدقّة كبيرة. وقد وصف في **مدينة الله** وفي **الاعترافات**، على سبيل المثال، رغبة الهيمنة على أنّها هوى السّلطة الذي «يدمّر قلوب البشر بأبشع قسوة استبداديّة»، لكنّه اهتمّ بعد ذلك بتقسيم هذا التّعطش للسّلطة إلى أنواع عدّة من الرّغبة: مثل شغف المجد (libido gloriandi) أو التّعطش للثّروة (libido habendi pecuniam).

الغرائز، والرّغبات، والتّوهمات

لم يختزل فرويد الدّوافع البشريّة في الجنس فقط.

لقد أعطى الأب الرّوحيّ للتّحليل النّفسيّ، قبل كلّ شيء، مكاناً لدوافع الحفاظ على الذّات: مثل الجوع والعطش والحاجة إلى حماية النّفس. هذه الدّوافع ضروريّة لبقاء كلّ كائن حيّ. ثم تأتي الرّغبة الجنسية بالمعنى الدّقيق. ويرى فرويد أنّها تختلف عن دوافع الحفاظ على الذّات بمعنى أنّها أقلّ صرامةً: إذ يمكن أن يستغني المرء عن الجنس وليس عن الطّعام. في أعقاب الحرب العالميّة الأولى وإطلاق العنان للعنف، اضطرّ فرويد للاعتراف بوجود غريزة أساسيّة أخرى جوهريّة في علم نفس الإنسان هي: العدوان. ورأى أن النّفس البشريّة يتعايش فيها دافعان: دافع الحياة ودافع الموت، الحبّ والكراهيّة، إيروس (Éros) وثاناتوس (Thanatos).

إنّ دافعا الحياة (الحفاظ على الذّات والجنس) ودافع الموت (العدوانيّة) مصادر الحياة التّوهّميّة لدى الأفراد، وهي تتمثّل في الأحلام أو أحلام اليقظة. وتتمثّل هذه الدّوافع أحياناً بطريقةٍ مباشرة وصريحة في شكل تخيّلات جنسيّة أو تخيّلات مدمّرة. وفي أحيانٍ أخرى، تتمثّل الدّوافع بشكل مقنع، ومصَعَّد، وغير مباشر. هذا هو الحال عندما تصطدم الدّوافع بالمحرّمات الأخلاقيّة المستبطنة.

يرى فرويد أنّ التّخيّلات لها قبل كلّ شيء وظيفة تعويضيّة، لأنّها تتيح في العالم المتخيّل إشباع الرّغبات التي كبتها الفرد.

لكنّ فرويد اهتمّ على وجه الخصوص بالأحلام والتّخيلات التي تتعلّق بالصّراعات الوجوديّة المرتبطة بالطّفولة. ويمكن تصنيفها في ثلاث فئات:

- أوّلاً **التّخيّلات الجنسيّة**، التي تأخذ أشكالاً مختلفة. وتُضاف إلى المشاهد الكلاسيكيّة للأفعال الجنسيّة تخيّلاتٌ «منحرفة»: مشهد تهتّكيّ، ماسوشيّ، ساديّ، تولّهي جنسيّ، إلخ،

- **التّخيّلات «المهدئة للذّات»**، التي تظهر لدى الأشخاص الذين يعانون أو عانوا في الماضي من الحرمان الشّديد: تخيّلات الأمومة لدى الأشخاص الذين يعانون من الحرمان العاطفيّ، والصّحيّ لدى المرضى،

- **التّخيّلات «العامّة»** التي تحدّد التّوجّهات العامّة للحياة. وهي مبنيّة حول أسطورة شخصيّة. هكذا، فإنّ الصّبيّ الصّغير الذي لا يحبّه والداه يبني عندما يكبر «أسرة مثاليّة»، حيث تكون العلاقات مع الأطفال وزوجته مقدّسة.

لقد اقترحت المحلّلة النّفسيّة إثيل برسون (Ethel Person) توسيع الرّؤية التّحليليّة النّفسيّة للتّخيّلات والأحلام التي تغذّي حياتنا النّفسية[44]. فالتّخيّلات التّعويضيّة لا تشكّل من وجهة نظرها سوى جزءٍ من الحياة التّخيّليّة للأفراد. وبعض الأحلام والتّخيّلات لها وظيفة فعّالة: فهي تساعد الفرد في توقّع المستقبل والاستعداد له. كما أنّها تعبّر عن هذه القدرة البشريّة الفريدة على توقّع المستقبل وبنائه من خلال الخيال الإبداعيّ.

تُطلِق برسون اسم «التّخيّلات التّوليديّة» على أحلام اليقظة الموجّهة نحو المستقبل. ويكمن مصدرها في رغباتنا الأكثر عمقاً: رغبة المرء في أن يكونَ محبوباً، والرّغبة

(44) E. Person, *Voyage au pays des fantasmes*, Bayard, 1998.

في الأمن، والرّغبة في الهرب، إلخ. لكنّها أيضاً المحرّك الرّئيس لجميع المشاريع والأحلام والطّموحات التي تتيح لنا بناء مستقبلنا. فمن أجل مواجهة المواقف الجديدة، يبني المرء سيناريوهات متخيّلة يظهر فيها. هذا هو الحال بالنّسبة إلى شابّة شعرت منذ صغرها برغبة قويّة في الاعتراف بها وحلمت طوال شبابها في أن تكون ممثّلة عظيمة، وأصبحت عند بلوغها محامية، إذ إنّ البعد المسرحيّ واضح في مهنة المحاماة. فالتّخيّلات التّوليديّة الموجّهة نحو المستقبل والعمل تقوم بدور تنظيميّ رئيس للوجود.

هل حقّا
الإنسان حيوان عاقل؟

كان يُقال منذ عهد قريب إنّ الطّفل يبلغ «سنّ الرّشد» عندما يصبح قادراً على التّفكير في عواقب أفعاله، وعندما لا يستسلم لأهواء الطّفولة، وعندما يستطيع أن يصبح «عاقلاً».

ما العقل؟

احتفى الفلاسفة المحدّثون بـ «العقل»، بهذا المعنى الواسع، باعتباره ما يسمح للبشر بتحقيق ذاتهم كليّاً. التّحرّر من الأهواء: العقل بالنّسبة إلى ديكارت نقيض الأهواء، وهو مرادف لضبط النّفس (Self-control). والعقل هو ما يتيح أيضاً التّحرر من المعتقدات، والخرافات، والأنماط الفكريّة التي لم تخضع للفحص الصّارم. بهذا المعنى، يصبح العقل عاملاً للحريّة: إنّه عدوّ الدّين وخطابات السّلطة.

لقد استُخدمت كلمة «العقل» إذن، بالمعنى الواسع، للاحتفال بذكاء الإنسان بشكل عام خلال أربعة قرون، من عصر النّهضة إلى الثّورة.

ويشير العقل، بمعنى أكثر محدوديّة، إلى «العقل الرياضيّ»: حسّ الاستنباط، والحساب، و«الرّوح الهندسيّة»، كما يقول باسكال. والجدير بالذّكر أنّنا ندمج، منذ عصر النّهضة وظهور العلوم الكلاسيكيّة، العلوم والرّياضيّات: إذ كان جاليليو يقول «كُتبت الطبيعة بلغة رياضيّة». بذلك، يعني اكتشافُ لغز العالم العثورَ على القوانين الرياضيّة التي تحكمه، مثل صيغة الجاذبيّة الكونيّة التي اكتشفها نيوتن. ومعظم الفلاسفة علماء في الرّياضيات أيضاً: فقد اخترع ديكارت الهندسة التّحليليّة، واخترع باسكال حساب الاحتمالات، وطوّر لايبنتز حساب التّفاضل والتّكامل متناهي الصّغر. واهتمّ ديدرو أو فولتير أيضاً عن كثب بالعلوم والرّياضيات في عصرهما.

لذلك، فإنّ الاحتفال بالعقل في عصر التّنوير احتفالٌ في آن واحد بالذّكاء بشكل عام وبالعلوم - الفيزيائيّة والرّياضيّات - على وجه الخصوص.

مع ذلك، أدرك كانط حدود «العقل المحض». فالاستنباط والاستدلال الصّارم يحقّقان بلا شكّ المعجزات في مجال الرّياضيات والعلوم الفيزيائيّة. ويمكن أن يفيد هذا المجال في المجال الأخلاقيّ لصياغة مبادئ عامّة وتوجيه الوعي (ما يطلق عليه كانط اسم «العقل العمليّ»). لكنّ تطبيق العقل على بعض المفاهيم التي لا تخضع للملاحظة والتّحقّق (في مسألة الميتافيزيقيا أو اللّاهوت) يُمكن أن يتحوّل إلى فخٍّ للرّوح (esprit).

مغامرات العقل

كان الفلاسفة حتى القرن الثّامن عشر يحتفلون بـ «العقل» لكونه يتيح الوصول إلى الحقيقة، والتّخلّص من الأهواء والمعتقدات التي هي «غير عقلانيّة» بحكم تعريفها. يبقى إذن استكشاف ما تتضمّنه هذه الكلمة بدقّة أكبر. وهذا ما قام به علماء المنطق والفلاسفة وعلماء النّفس منذ القرن التّاسع عشر. وقد تمّ بعد ذلك، على مرّ الأزمنة، تقسيم العقل إلى مجالات عدّة، ففقد وحدته، وانفجر في دلالات متعدّدة، وتعرض في نهاية المطاف للنّقد بشدّة على أنّه وهم من أوهام النّفس...

هل التّفكير حساب؟

«التّفكير حساب»: هذه هي الفكرة الأساسيّة لسلالة من المنطقيّين الذين يحاولون إيجاد لغة رياضيّة شاملة قادرة على كشف قوانين الفكر البشريّ.

من أين يأتي العقل؟

العقل بالنّسبة إلى العقلانيّين، مثل ديكارت، ملكة فطريّة (أو قبليّة، وفقاً لقول كانط)، ونتيجة التّجربة بالنّسبة إلى التّجريبيّين. مهما كان الأمر، العقل خاصيّة بشريّة. وهذه بداية الجدل الكبير بين الفطريّ والمكتسب، الذي سيستمرّ في أشكال جديدة في تاريخ العلوم الإنسانيّة.

كان الفيلسوف وعالم الرّياضيات ليبنتز (1646-1716) قد حلم ببناء لغة شاملة تقوم على مبدأ الحساب والمنطق. وقد تبنّت هذا المنظور من بعده كوكبةٌ من علماء الرّياضيات والمنطق. هكذا، حلم عالم الرّياضيات ومؤسّس المنطق الرّمزي جورج بول (1815-1864) (George Boole) بترجمة عمليّات عقل الإنسان كلّها إلى رياضيّات أوليّة: «القوانين التي ينبغي علينا بناؤها هي قوانين العقل البشريّ».

يندرج في هذا الخطّ البحثيّ رسل (Russell)، وفريج (Frege)، وجودل (Gödel)، وتورينج (Turing)، وفون نيومان (von Neumann). وقد أدّت أبحاثهم المتتالية إلى خلق المعلوماتيّة ووسيطها الماديّ: الحاسب الآليّ.

هل نجح الحلم الكبير باختزال الذّكاء البشريّ كلّه في عدد قليل من القواعد المنطقيّة؟ لا. ومن المفارقات أنّ مشروع إنشاء ذكاء اصطناعيّ ينسخ كلّ أداء العقل البشريّ يواجه مشكلة كبيرة: إنّها الصّعوبة الشّديدة في نسخ أشكال الذّكاء البشريّ التي لا تدخل في قالب المنطق الرّياضيّ. فالحاسبات الآليّة تحقّق مآثر في جميع مجالات الحساب، والنّمذجة، وألعاب المنطق، وتجريب الآلات أو قيادتها. لكنّها سيّئة عندما يتعلّق الأمر بحدس الإبداع، والتّخيّل. وقد قارن باسكال بين الرّوح الهندسيّة والروح البارعة. فالحاسبات الآليّة لديها الأولى وليس الثّانية، إذ يبقى جزء من الذّكاء البشريّ يتعذّر وصولها إليه.

الذّكاء: من معدل الذّكاء إلى الذّكاءات المتعدّدة

كانت الدّراسة النّفسية للذّكاء مجالاً آخر لاستكشاف العقل البشريّ. وكان الذّكاء خلال جزء كبير من القرن العشرين يتمثّل في معدّل الذّكاء. وتهدف اختبارات الذّكاء (اختُرع معدل الذّكاء في عام 1911) إلى قياس الذّكاء على أساس تمارين منطقيّة ولغويّة. لكنّ أداة القياس هذه التي تمثّل حاصل الذّكاء لا توضح كيفيّة عمل العقل: فهي تقيس نتائج الاختبار من دون معرفة العمليّات العقليّة التي جرت. وعندما بدأ علم النّفس المعرفيّ، منذ خمسينيّات القرن الماضي، بدراسة العمليّات العقليّة المشاركة في حلّ المشكلات، تمّ اكتشاف أنّ الأشخاص العاديين كانوا بعيدين عن كونهم آلات منطقيّة متطوّرة. فعلى العكس من ذلك، يستخدم البشر، لحلّ المشكلات المنطقيّة، المقارنات، والحدس المهنيّ (أي الرّوتين العقليّ) بدلاً من قواعد الإثبات الصّارمة. وغالباً ما يتمّ اللّجوء إلى الفطرة السّليمة أكثر من منطق علماء الرّياضيات. وهذا يفسّر لماذا كان من الصّعب جداً بالنّسبة للمعلوماتيّين والمنطقيّين بناء آلات تقلّد الذّكاء البشريّ: إنّه ليس منطقيّاً حقّاً...

عقلنة المجتمع

لقد اهتمّ علماء الاجتماع والاقتصاد بوجهٍ آخر للعقل: إنّه «عقلانيّة الأفعال البشريّة» في العمل، والتّبادلات الاقتصاديّة، وبشكل أعمّ، في جميع مجالات الحياة الاجتماعيّة. وقد تكلّم عالم الاجتماع ماكس فيبر عن «عقلنة العالم الحديث» في إشارةٍ إلى ميلٍ لتطبيق قواعد علميّة وتقنيّات إدارة صارمة في سلسلة كاملة من الأنشطة البشريّة والأعمال والطّب والإدارة. كُتب ذلك في الوقت الذي كان فيه التّنظيم العلميّ للعمل (أو التّايلورية taylorisme) الذي يُنسب إلى فريدريك تايلور (Fredrick Taylor) قد دخل الشّركات، حيث أصبح الطّب طبّاً حيويّاً، وبدأت الإدارة باستخدام إجراءات الإدارة التّكنوقراطيّة القائمة على الخبرة.

لقد اكتسبت نظريّة «الاختيار العقلانيّ» في علم الاقتصاد، فيما بعد، أهميّة متزايدة بدءاً من الحرب العالميّة الثّانية. ويَعتبر نموذجُ التّحليل هذا المستهلكَ أو المدير

ممثّلاً عقلانيّاً يتّخذ أكثر الخيارات صرامة، بعد الحساب الدّقيق لتكاليفها وفوائدها المحتملة.

ولكنْ، هنا أيضاً، ستواجه نظريّة الاختيار العقلانيّ بعض خيبات الأمل.

كان علماء الاجتماع قد أظهروا، في البداية، أنّ الأفعال العقلانيّة الفرديّة يمكنها أن تؤدّي إلى اللّاعقلانية الجماعيّة (تمثّل أزمات سوق الأسهم المثال الأكثر وضوحاً).

ولكنْ، هل المستهلكون، وصناع القرار أيضاً، عقلانيّون بقدر ما تريده النّظرية الاقتصاديّة السائدة؟ إن التّجارب الملموسة التي أجراها علم النّفس الاقتصاديّ (أو علم الاقتصاد التّجريبيّ) لا تؤكّد ذلك. فمن خلال ملاحظة كيفيّة قيام الأفراد باتّخاذ قراراتهم، أدرك الباحثون أنّ الأفراد العاديّين يسترشدون بأنماط التّفكير والأحكام الخاطئة، ويتأثّرون بشدّة بالعواطف (الخوف أو الثّقة). لذلك، فإنّ نموذج الفاعل العقلانيّ قد تزعزع بشكل كبير.

هل الفاعلون الاقتصاديّون غير عقلانيّين؟ بعبارة أكثر دقة، يتكلّم الاقتصاديّون وعلماء الاجتماع على «عقلانيّة محدودة». ونحن، باعتبارنا بشراً، استراتيجيّون، ولكنّنا لسنا حاسبات آليّة قويّة. نحن عاقلون أكثر من كوننا عقلانيّين، ونميل قبل كل شيء إلى عقلنة حدسنا ورغباتنا فيما بعد.

أزمة العقل في القرن العشرين

«أزمة العقل»: هل أزمة العقل لازمة فلسفيّة في القرن العشرين؟ إن مثال التّنوير- أي مثال العقل المنتصر، الذي يحمل رسالة التّقدّم والتّحرّر - قد انهار. وقد ساهمت في هذا التّشكيك تيّارات عدّة، انطلاقاً من آفاق نظريّة مختلفة للغاية.

الأساس الرّياضي المفقود

كان بعض علماء الرّياضيات (جوتلوب فريج Gottlob Frege، ديفيد هيلبرت David Hilbert)، في نهاية القرن التّاسع عشر، قد أرادوا إنشاء لغة صوريّة، ترتكز على مبادئ المنطق وحدها، وتتيح توحيد المعرفة كلها. وقد فشلت هذه المحاولة. فمبرهنة عدم الاكتمال لدى كورت جودل (1931) ستثبت استحالة بناء صرح منطقيّ متماسك تماماً. وقد صرّح أنّ هناك على الأقلّ، في أيّ نظام صوريّ، اقتراح واحد على الأقلّ لا يمكن إثبات صحّته أو خطئه (يقال إنّه لا يمكن البتّ فيه). وانتهى الأمل بمنطق كامل ومكتفٍ ذاتيّاً، بعد أن كان بمثابة أساس للعلوم.

أزمة العلوم الأوروبيّة

يقول إدموند هوسرل (Edmund Husserl) في كتابه **أزمة العلوم الأوروبيّة** (1935-1936)، في الوقت نفسه، إن المشروع (télos) الغربيّ للعلوم الفيزيائيّة والرّياضيات المجرّدة يعطينا رؤية للواقع مجرّدة من الإنسانيّة، حيث «عالم الحياة» غير موجود. فالعلم «يسبّب خيبة أمل» للعالم في الوقت الذي تحتاج فيه أوروبا المهدّدة بخطر الفاشية إلى نفسٍ جديد، وعليها أن تتساءل عن «معنى الحياة». لاحقاً، سيتناول مارتن هايدجر والعديد من المؤلّفين الآخرين النّقد الظّاهراتيّ للعلوم.

وستغيّر فلسفة العلوم وعلم اجتماع العلوم صورة العلوم. فبعد أن أظهر كارل بوبر أنّ العلوم لا تقول الحقيقة مطلقاً (إنّها لا تقوم سوى بمواجهة الفرضيّات بالواقع)، كان المؤلّفون الذين خلفوه أكثر راديكاليّة. وشيئاً فشيئاً لم يعد العلم يظهر على أنّه معرفة خالصة وصارمة وخالية من كل المفترضات. فهو خاضع دائماً لوزن التّمثّلات والنّماذج، ومسائل السّلطة: يتفوّق الحجّاج على العقل.

مفكّرو التّفكيك

يتصدّى مفكرو مدرسة فرانكفورت لموضوع عقل التّنوير بوصفه أيديولوجيّة مهيمنة. ففي **اختفاء العقل** (1947) و**جدليّة العقل** (1947)، يعطي ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) وثيودور أدورنو (Theodor Adorno) شكلاً فلسفيّاً لنقد المجتمع الصّناعيّ، وللإدارة التّكنوقراطيّة للاقتصاد.

ويتصدّى مفكرو التّفكيك للتّنوير والفكر الغربيّ. إذ يُشير مصطلح «التّفكيك» الذي صاغه مارتن هايدجر إلى المهمّة الجديدة للفكر الفلسفيّ: لا تكمن هذه المهمّة في إنشاء أنظمة جديدة، وإنّما في «تفكيك» (إظهار المنطق الضّمنيّ والعيوب) الخطابات التي تقدّم نفسها على أنّها خطابات الحقيقة والعقل. ويُعدّ جاك دريدا وميشيل فوكو المفكّرين الرئيسين في التّفكيك.

ثمّة إذن، من كلّ جهة، تشكيكٌ في رؤية العقل المنتصر، مصدر التّقدم العلميّ. ولنذكِّر أنّ النّقد المتشائم للتّقدّم البشريّ قد بُني على خلفيّةٍ تاريخيّة محدّدة: حربان عالميّتان، ومعسكر أوشفيتز وقنبلة هيروشيما.

لكنْ، من المفارقات أنّ العلوم والتّقنيات لم تتوقّف بتاتاً عن التّطور في الوقت الذي كان يجري فيه العمل على تقويض «أسسها». فتطوّر الرّياضيات الذي نتج عن مبرهنة جودل سوف يقود آلان تورينج إلى وضع الأسس النّظريّة لـ «الآلة الشّاملة»، أي الحاسب الآليّ، التي هي أكثر اختراعات القرن إدهاشاً.

هل تخلق اللّغةُ الفكرَ؟

الإنسان، إنّه اللّغة. تبدو هذه الفكرة بدهية، ونجدها لدى عدد من الفلاسفة، وكذا لدى الرّأي العام. بعد كلّ شيء، أليست اللّغة الصّفة الأكثر وضوحاً التي تميّز، على ما يبدو، الإنسان من الحيوانات الأخرى؟

بالطّبع، تتواصل الحيوانات بعضها مع بعض باستخدام الصّراخ أو وضعيّة الجسم. فالطّيور تصفر، والظّباء تنزب، والكلاب تنبح، والقطط تموء. حتى إنّ هذا التّواصل متطوّر للغاية في بعض الأحيان. فالقرود الأفريقيّة، على سبيل المثال، تستخدم صرخات مختلفة لتنبيه أبناء جنسها من وجود نمر أو نسر أو ثعبان. وتتيح «رقصة النّحل» للباحثة عن الطّعام، عند عودتها إلى الخليّة، أن تخبر العاملات بمكان العثور على الطّعام. وقد أظهرت تجارب تعلّم لغة الإشارة لدى الشمبانزي أنّ بعضها يمكن أن يكتسب بشكل صحيح مئات الكلمات وأن يستخدمها.

لكن، تظلّ هذه النّتائج متواضعة للغاية مقارنة بالقدرات اللّغوية البشريّة. فالقرود لم تستخدم اللّغة إطلاقاً لنقل معلومات معقّدة لبعضها بعضاً، أو لسرد قصص، أو حتّى لوضع نظريّات فلسفيّة.

لذلك، تظلّ اللّغة ميزة بشريّة. لكن، هل هي حقاً ميزة الإنسان، أو بعبارة أخرى هل هي المفتاح التّفسيريّ لجميع القدرات البشريّة الأخرى؟ هل يمكن للبشر من دون اللّغة أنْ يفكّروا في المشاريع ويخترعونها ويصمّموها وينفذّوها؟ باختصار، هل تخلق اللّغةُ الفكرَ؟

اللّسانيّات والبحث عن قوانين اللّغة

ظهرت اللّسانيّات الحديثة في بداية القرن العشرين مع فرديناند دو سوسور. كانت اللّسانيّات قبل ذلك تاريخيّة على وجه الخصوص: إذ كانت دراسةُ اللّغة تعني دراسة تاريخها (أصل الكلمات)، وإجراء مقارنات بين اللّغات لإعادة بناء أصلها. ومع دو سوسور، تقدّمت مقاربة اللّغة باعتبارها نظاماً على المقاربة التّاريخيّة. إذ تضاءل الاهتمام بتاريخ اللّغة (التّحليل التّعاقبيّ) مقارنة بالاهتمام بتنظيمها الدّاخليّ (المقاربة التّزامنيّة).

فضلاً عن ذلك، يؤكّد دو سوسور على «اعتباط العلامة»، أي الفصل الكامل بين العلامة (كلمة شجرة في الفرنسيّة arbre أو في الإنجليزيّة tree) والواقع المشار إليه.

يبقى الكشف عن البنية الدّاخلية للّغة، طالما أنّه من المفترض أن يكون لها قوانينها الخاصّة التي لا تعتمد على علم النّفس ولا على الواقع الخارجيّ.

بناءً على ما سبق، انقسمت البحوث اللّسانية إلى مجالاتٍ مختلفة: علم وظائف الأصوات الذي يهتمّ بالأصوات (أو«الفونيمات»)، وتحليل قواعد نظام الجمل الذي يتعلّق بالنّحو (أو التّركيب)، وأخيراً تحليل المعنى الذي يتمّ في علم الدّلالة.

لذلك، كان أمل علماء اللّسان في القرن العشرين معقوداً على الكشف عن البنية الدّاخليّة للّغة و«قوانين نظامها».

يُعدّ الأمريكيّ نعوم تشومسكي أحد أكثر الشّخصيات تمثيلاً لـ«اللّسانيات» البنيويّة التي تطوّرت بدءاً من عام 1940. وكان الهدف من نحوه التّوليدي الكشف عن بعض القواعد الشّاملة والثّابتة التي تشكّل أساساً لجميع لغات العالم.

لقد صُمّم هذا المشروع العلميّ العظيم خلال خمسينيّات القرن العشرين، وأدّى إلى العديد من الصّيغ. ولكنْ، بعد أكثر من نصف قرن من البحوث التي جَنّدت كتائب

من علماء اللّسان، لا يسعنا إلّا أنّ نقول إن اللّسانيات التّوليديّة لم تحقّق هدفها: الذي هو الكشف عن الحمض النوويّ للّغة. فما سبب مثل هذا الطريق المسدود؟

يكمن أحد الرّدود المحتملة على هذا المأزق في أنّه ربما لا يوجد «برنامج جينيّ» للّغة: كما نكتشف اليوم أنّه لا يوجد «برنامج جينيّ» من شأنه أن يحتوي على الخطّة الكاملة لبناء الكائن الحيّ. في الواقع، لقد انتقل علم الأحياء في بداية القرن الحادي والعشرين إلى مرحلة «ما بعد الجينوم». ويقرّ علماء الأحياء أن الجينوم (كامل المادّة الوراثيّة) ليس المفتاح التّفسيريّ الوحيد لبناء الكائن الحيّ[45]. ذلك أنّ الكائن الحيّ بناءٌ متعدد المستويّات (الجينات، والبروتينات، والخلايا، والكائن الحيّ، والبيئة) التي يؤثّر كلّ مستوى منها في المستويات الأخرى.

---

(45) توضح الظاهرة التي تسمى التخلق المتوالي épigenèse أن الجينات نفسها تنشطها بروتينات ووسط أحيائي كامل ساهمت في بنائه.

هل الإنسان قردٌ نحويّ؟

لقد أعاد نعوم تشومسكي مرّات عدّة صياغة نموذجه الخاص بالنّحو التّوليديّ. وهو يؤكّد في أحدث نسخة منه، التي يعود تاريخها إلى أوائل العقد الأوّل من القرن الحادي والعشرين، أنّ القاعدة الأكثر جوهريّة للّغة هي «قاعدة العَوْديّة» (récursivité) التي تتيح تكوين جملٍ معقّدة عن طريق تطعيم البنية الأساسيّة بعناصر جديدة.

هكذا، تقوم الجملة «سارة تغنّي» على جمع عنصرين: التّركيب الاسميّ (SN): «سارة»، والتّركيب الفعليّ (SV) «تغنّي».

يُمكن إثراء التّركيب الاسمي بعناصر إضافيّة، ودمج نعوت للاسم (سارة): «سارة الشّابة» أو «سارة، ابنة مدرّس البيانو»، إلخ.

ويمكن إثراء التّركيب الفعليّ «تغنّي» بعناصر جديدة تتناسب مع البنية الأساسيّة، مثل الدّمى الرّوسيّة[46]، «تغني أكابيلا»[47] أو «تغني لحناً لموتسارت».

هكذا، يمكننا بناءُ جملةٍ معقّدة من خلال الدّمج المتتالي، مثل «سارة، ابنة أستاذ البيانو الذي يعيش في الطابق العلويّ، تغنّي لحناً من النّاي السّحريّ (The Magic Flute) لموتسارت». هذا هو المبدأ العام للعَوْديّة.

إذا كان بإمكان البشر إنتاج ملفوظات معقّدة للغاية، فإنّ ذلك يعود، من وجهة نظر تشومسكي، إلى خاصيّة نحو اللّغة البشريّة، التي «توفّر القدرة على توليد عددٍ لا حصر له من العبارات انطلاقاً من عددٍ محدود من العناصر».

يستنتج تشومسكي أنّ إبداع العقل البشريّ يأتي في النّهاية من قدرة النّحو على إبداع الصّيغ المعقّدة انطلاقاً من القواعد النّحويّة. وبعبارة أخرى: الإنسان قردٌ اكتسب النّحو، وتَمكّن انطلاقاً منه من إثراء تواصله وفكره.

---

(46) الدمى الروسية المتداخلة «ماتريوشكا Матрёшка» التي تعرف أيضاً باسم «دمية التعشيش الروسية» (المترجم).

(47) «الأكابيلا» فن استعراض سمعي لا بصري، ولون يستغني عن المصاحبة الموسيقية بالآلات ويستعين

اللّغة والتّمثّلات العقليّة

يُمكن أن يكون الأمر مماثلاً بالنّسبة إلى اللّغة. تميل البحوث التي أجريت منذ الثّمانينيّات (اللّسانيّات المعرفيّة، والبراغماتيّة، ونظريّات الملفوظيّة) إلى إظهار أنّ الكلمات، والتّراكيب النّحويّة ليست وحدات صغيرة مستقلّة يمكن أن توجد بمفردها. تعتمد عناصر اللّغة على التّرسيمات العقليّة (التي تسمّى أيضاً النّماذج الأوليّة) التي تسبق الكلمات في الوجود. هكذا، إنّ الفعل «يأكل» أو «يمشي» يتطابقان مع أنماط (schèmes) الأفعال والإدراكات التي تسبق التّعبير اللّسانيّ عنها. فكلّ لغة لها بالتّأكيد قيودها وبنيتها، لكن لا يمكن أن يكون لها معنى خارج التّمثّلات العقليّة الأساسيّة وسياق المعنى. في المقابل، تساعد العناصر اللّسانيّة على بناء التّمثّلات العقليّة وإعادة تنظيمها. باختصار، تحدث بين اللّغة والفكر عمليّة تفاعلٍ متبادلة كما هو الحال بين الحمض النّوويّ والبيئة الحيويّة التي يوجد فيها.

لذلك، لا يمتلك البشر اللّغة إلّا لأنّ لديهم القدرة المسبقة على إنتاج صور عقليّة تتيح لهم التّفكير، والحلم، والتّخيّل، والاستدلال... وليست اللّغة إذن سوى أداة أمينة نوعاً ما للتّعبير عن أفكارهم وتوصيلها.

بدلاً منها بالصوت البشري من كل الطبقات من السوبرانو إلى الباس. ويشكل هذا اللون تحدياً لألوان الغناء المألوف، ويحتاج إلى دراسة متعمقة لعلم الأصوات البشرية وطبيعتها ومساحاتها وعلم التأليف الموسيقى. ظهرت أغاني أكابيلا في القرن السادس عشر بوصفها شكلاً من أشكال الموسيقى الدينية تُؤلَّف للأصوات البشرية وحدها من دون استخدام الآلات الموسيقية، وتُغنّيها المجموعة. أما أول من لحّنها فكان الإيطالي بيير لويجى بالسترينا (1526 - 1594) الذي قضى حياته في تأليف الموسيقى الدينية، ثم ظهرت المدرسة الفلمنكية التي وضعت نصب أعينها تهذيب هذا اللون وتنقيته من الحذلقة والإغراق في استعمال الخطوط الموسيقية الإضافية (الهارموني) و(الكونتربوينت)، واهتمت بالصوت البشري فقط، فجعلت منه أداة للتعبير الكامل. وأصبحت الأكابيلا تعتمد على الهارموني المدروس لا لمجرد وجود أصوات متوافقة بالصدفة. وكانت في إيطاليا مدرستان لغناء الأكابيلا: مدرسة روما وقد أسّسها أحد تلاميذ بالسترينا، ومدرسة أخرى في مدينة البندقية (فينيسيا) يظهر فيها فخامة الفن الايطالي الذي يتجلى في هذه المدينة المبهرة. انظر: محمد رفعت، محمد فوزي أول وآخر عربي يقدم أغنية الأكابيلا، صدى البلاد، 2013/2/32، الرابط: https://www.elbalad.news/407300 (المترجم).

«الإنسان هو العمل...»

«يمكن تمييز البشر من الحيوانات من خلال الوعي، والدّين، وأيّ شيء آخر تريد. فقد أخذ البشر يميزون أنفسهم عن الحيوانات بمجرّد أن شرعوا في إنتاج سُبُل عيشهم». كان كارل ماركس وفريدريك إنجلز قد عبّرا في عام 1845 عن هذه النّظريّة - الإنسان هو العمل - في كتابهما **الأيديولوجيا الألمانيّة** (1845-1846). عندما يُنتج الإنسان وسائل وجوده فإنّه يغيّر نفسه ويتحرّر من الظّروف الطّبيعيّة.

سادة الطّبيعة ومالكوها

كان العمل في المجتمعات البدائيّة يقتصر على أنشطة البقاء على قيد الحياة: الصّيد وجمع الثّمار وصنع بضعة أدوات بدائيّة. ثم دخل التّاريخ البشريّ مع اختراع الزّراعة، وتربية الحيوانات، وصناعة الفخار، في مرحلة جديدة: فأصبح البشر مالكو الطّبيعة وسادتها كليّاً. لكن حريّتهم أصبحت في الوقت نفسه مُستلبة. لأنّ فترة تدجين النّباتات والحيوانات كانت أيضاً فترة استعباد بعضهم وبداية هيمنة بعضهم الآخر، وهكذا انقسم المجتمع بين السّادة والعبيد.

ثم جاء اختراع المعادن والكتابة، وهما نتيجة ظهور المدن والدّول، ومن ثم الإمبراطوريّات. وتبع ذلك ازدهار الصّناعة والآلات والتّجارة والأنشطة الماليّة، وظهور الرّأسماليّة. هذا هو التّاريخ بخطوطه العريضة وفقاً لماركس في الأيديولوجيا الألمانيّة. وهذا هو تصوّره المادّي للتّاريخ.

يرى ماركس أن نموّ القدرات الإنتاجيّة (التي يسمّيها «القوى المنتجة») مرتبط بتقسيم العمل: بين الرّجل والمرأة (في الاقتصاد البدائيّ)، وبين السّادة والعبيد

(في الاقتصاد القديم)، وبين الفلّاحين والفرسان (في المجتمع الإقطاعيّ)، وأخيراً بين البروليتاريين والبرجوازيّة (في المجتمع الرّأسماليّ). فمحرّك التّاريخ هو صراع الطّبقات الاجتماعيّة للسّيطرة على وسائل الإنتاج.

ليست مسيرة التّاريخ سوى تاريخ عمل الإنسان، الذي هو في الوقت نفسه مُحرِّرٌ ومُستعبِد. إنّه محرّر باعتباره يتيح إمكانيّة تكوين الثّروات وابتكار التّقنيات الجديدة، وبالتّالي التّحرّر من قيود الطّبيعة. لكنّ العمل مستعبِد لأنّه يصبح بدوره مصدراً للاستعباد عندما تخدم مواردُ العمل فئةً قليلة على حساب الجميع. فعندما يجرّد تقسيم العمل في المصانع أو المكاتب الموظّفَ من قدراته الإبداعيّة، فإنّه يحصره في مهمّة محدودة ورتيبة.

يرى ماركس إذن أنّ جوهر الإنسان يكمن في العمل. وهو عملٌ مُحرّر ومستعبِد في آن واحد. وهذه الرّؤية البروميثيوسيّة موجودة لدى العديد من المفكّرين الذين، إذا لم يكونوا جميعاً ماركسيين، يتصوّرون الإنسان انطلاقاً من قدرته على التّحرّر من قوانين الطّبيعة بالعمل واستخدام التّقنيّات.

النّحلة والمهندس المعماريّ

ومع ذلك، تصطدم نظريّة العمل الذي يميّز الإنسان بالاعتراض التّالي: البشر ليسوا وحدهم الذين يعملون! فالكثير من أنواع الحيوانات تعمل. إذ يبني النّمل مستعمراته ويُصلحها، وهي عبارة عن مبانٍ معقّدة من الأنفاق والمستودعات والحاضنات ومخازن الطّعام. وتمارس بعض الأنواع (الكُعلبة أو النّمل زارع الفطر الموجود في أمريكا) الزّراعة منذ ملايين السّنين (عن طريق زراعة الفطر النّاتج من عفن الأوراق).

المفكّرون والتّقنيّة

ظهرت التّأملات الفلسفيّة والتّاريخيّة والاجتماعيّة الكبرى الأولى حول مكانة التّقنية في التّطوّر البشريّ في منتصف القرن العشرين. كانت الثّورة الصّناعية الأولى في القرن التّاسع عشر، وهي ثورة المحرك البخاري، قد حوّلت الاقتصاد والمجتمع. وقلبت الثّورة الصّناعيّة الثّانية الحياة اليوميّة رأساً على عقب، وهي ثورة محرّك الاحتراق الدّاخلي والطّاقة الكهربائيّة. ثم بدأت ثورة صناعيّة ثالثة مع الطّاقة النّوويّة والمعلوماتيّة. وقد تأكّدت الأفكار العظيمة للتّقنية خلال فترة ما بين الحربين، ثمّ في فترة الثّلاثين المجيدة.

وَلع التّكنولوجيا في مقابل رُهاب التّكنولوجيا

يُمكننا إذن تصنيف مفكّري التّقنية إلى قسمين: «المولعون بالتّكنولوجيا» و«المصابون برُهاب التّكنولوجيا».

يثني المولعون بالتّكنولوجيا على فوائد الحضارة التّقنيّة. فالخبير الاقتصاديّ جان فوراستيه يجعل من التّقدّم التّقنيّ اختراعاً فاضلاً، ومصدراً للنّموّ الاقتصاديّ، والتّقدّم الاجتماعيّ (رفع مستوى المعيشة، وخفض وقت العمل، وتحسين الصّحة والرّفاهية). وقدّم المؤرّخ الأمريكيّ لويس مومفورد (Lewis Mumford) في **التّقنية والحضارة** (1950) مصنّفاً شاملاً ورئيساً لتطوّر الغرب (في ثلاث مراحل رئيسة: «جيوتقنيّة»، و«باليوتقنيّة»، «ونيوتقنيّة») موضّحاً كيف فرضت التّقنية نفسها في جميع مجالات الحياة الاجتماعيّة: العمل، والتّواصل، والحياة اليوميّة، والمسكن. ونشر جاك إلول (Jacques Ellul)، بعد بضع سنوات، كتاب **التّقنية أو رهان القرن** (1954)، الذي يقول فيه: «كلّ ما هو مُمكن تقنياً سوف يتحقّق، لأنّ التّقنية أصبحت مستقلّة وباتت تشكّل عالماً احتكاريًا لا يطيع إلّا قوانينه الخاصّة به». ويشعر المرء هنا ببزوغ النّقد لهذه التّقنية باعتبارها وحشاً يلتهم أولئك الذين اخترعوه.

كان الفيلسوفان إدموند هوسرل ومارتن هايدجر مصابَين برهاب التّكنولوجيا. فالتّكنولوجيا بالنّسبة إليهما مرادف لنزع الطّابع الإنسانيّ. لقد أصبح البشر عبيداً للآلة وفقدوا روحهم فيها. وباتوا عبيداً لما ابتدعوه، وأصبح المجتمع آلة ضخمة أفرادها ليسوا أكثر من تروسٍ لها.

وعلى أعتاب القرن الحادي والعشرين، أي بعد نصف قرن، دخلت التّكنولوجيا مرحلة جديدة: إنّه عصر تقنيّة النّانو والتّكنولوجيا الحيويّة وتكنولوجيا المعلومات والعلوم المعرفيّة (NBIC). لقد تغيّرت التّقنيات، لكنّ المواقف بقيت على حالها:

• يرى **المولعون بالتّكنولوجيا** في ازدهار التّقنيات الجديدة قدومَ عصرٍ جديد يشهد تمسّك البشريّة بزمام تطوّرها هي، أي السّيطرة على المرض والشّيخوخة.

• يتناول **المصابون بـ«رهاب التّكنولوجيا»** ثانية موضوع السّاحر-المتدرّب الذي يخلق الظّروف المواتية لخضوعه للآلة: الإدمان الإلكترونيّ، والخطر النوويّ، والإرهاب البيولوجيّ، ونزع الطّابع الإنسانيّ، والتّحكّم بالأفراد، إلخ.

• **أخيراً، ثمّة موقف ثالث** يرى في التّقنيات إبداعاً ذا وجهين، مثل جانوس (Janus) في الأسطورة: مؤذٍ أو مفيد وفقاً لكيفيّة استخدامه.

إنّ التّكنولوجيا تتغيّر، لكنّ المواقف الفلسفيّة تجاهها تبقى على ما هي عليه...

تمارس أنواع أخرى من النّمل التّربية: فهي تحمي حشرات المنّ وتغذّيها لأنّها توفّر لها المنّ الذي تتغذّى عليه. العمارة والزّراعة ليستا إذن اختراعاً بشريّاً.

وتقضي أنواع أخرى أيضاً وقتاً في العمل على تطوير بيئتها: هذا هو حال القندس الذي يبني السّدود الكبيرة أو الطّيور التي تبني أعشاشها أو العنكبوت الذي ينسج شبكته.

ومع ذلك، هل عمل النّمل والقنادس والبشر ذو طبيعة واحدة؟ كان ماركس قد لاحظ أنّ هناك فرقاً كبيراً بين الطّريقة التي تبني بها النّحلة الخلايا في القفير والطّريقة التي يبني بها المهندس المعماريّ المنزل.

«نقطة انطلاقنا هي العمل في شكلٍ يخصّ الإنسان حصريّاً. فالعنكبوت يقوم بعمليات تشبه عمليّات النّساج، والنّحلة تبرهن من خلال تركيب خلايا الشّمع على مهارة أكبر من المهندس المعماريّ. لكنّ ما يميّز أسوأ مهندس معماريّ عن النّحلة الأكثر خبرة، هو أنّه بنى الخليّة في ذهنه قبل بنائها في الواقع. فالنّتيجة التي يؤدّي إليها العملُ موجودةٌ مسبقاً وبشكلٍ مثاليّ في تخيّل العامل». (كارل ماركس، **رأس المال**، 1867).

يبني النّحل والبشر مسكنهم، ولكن في حين أنّ الحشرات تفعل ذلك مسترشدة بغريزتها، يقوم البشر بذلك عن طريق التّخطيط لنشاطهم وباللّجوء إلى قدرتهم على الحدس والتّخيّل. فالذي يُحدث الفرق الرّئيس في نهاية المطاف بين النّحلة والمهندس وبين البشر والحيوانات الأخرى، ليس العمل وإنّما التّخيّل المُبدع.

عودة
الأنثروبولوجيا الفلسفيّة

كان إيمانويل كانط قد لخّص تاريخ الفلسفة في سؤالٍ أخير: «ما الإنسان؟» وكان من المفترض أن يشمل هذا السّؤال مجال الفلسفة كلّه، وأن يكشف النّقاب عن ملامح الطّبيعة البشريّة. وقد أبان ملفوظه في الوقت نفسه عن مشروع العلوم الإنسانيّة الحديثة.

كانت إجابات الفلاسفة عن هذا اللّغز كثيرة. فعرّف بعضهم الإنسان على أنّه حيوان سياسيّ، وعرّفه بعضهم الآخر على أنّه حيوان عاقل أو حيوان أخلاقيّ، ورأى فريق ثالث أنه هجين، وممزّق بين العقل والعاطفة، والجسد والرّوح، والملاك والوحش. فأين نحن اليوم من كلّ ذلك؟

لقد ظهرت العلوم الإنسانيّة في القرن التّاسع عشر، فكان هناك روّاد في البداية شرعوا في هذه المغامرة. ذهب بعضهم إلى مراقبة الشّعوب «الهمجيّة» بحثاً عن حالةٍ أصليّة افتراضيّة للبشريّة. وحفر البعض الآخر في الأرض للعثور على آثار الماضي، واكتشاف أطلال الحضارات المغمورة وآثار أوائل البشر الذين سكنوا الأرض. ودرس آخرون أيضاً لغات العالم، وصنّفوها في عائلات رئيسة، وحاولوا إعادة بناء أصلها. وهناك من وضع أسس علم المجتمع، وقوانين تنظيمه وتطوّره. وتكوّن علم نفس تجريبيّ لمراقبة كيف تعمل الذّاكرة والإحساس وجميع الملكات الفكريّة الأخرى. ووُلد في الحركة نفسها الاقتصاد والتّاريخ والجغرافيا البشريّة.

ثم انقسمت العلوم الإنسانيّة في القرن العشرين إلى مجالاتٍ تخصّصيّة مستقلّة (الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، وعلم النّفس، واللّسانيات، والتّاريخ...) مجزِّئة بالتّالي نطاق الإنسان إلى مجالات متخصّصة. وأصبحت التّخصّصات بعدئذ مؤسسيّة فحَدّدت مناهجها، ورَسمت حدودها، وصاغت مفاهيمها. وأراد كلّ تخصّص تحليلَ أفعال الإنسان انطلاقاً من وجهة نظره الخاصّة به. فأفعالنا يجب أن تُفسَّر بالثّقافة من

وجهة نظر عالم الانثروبولوجيا، وسبب سلوكنا موجود في القيود الاجتماعيّة بالنّسبة إلى عالم الاجتماع، وفي العواطف أو الإدراك بالنّسبة إلى عالم النّفس، وفي الظّروف التّاريخيّة بالنّسبة إلى المؤرّخ.

كان هذا التّقسيم التّخصّصي أساساً للانفجار المعرفيّ الاستثنائيّ. فقد شهد البحث الأكثر فأكثر دقّة وتبحّراً نموّاً هائلاً. هكذا، درس علماء النّفس بالتّفصيل تلافيف الذّاكرة (لا بل الذّاكرات)، وأشكال الإدراك، وأنواع الذّكاء، والاضطرابات العقليّة، إلخ. لكنْ، من المفارقات أنّ تنوّع البحوث كان على حساب تزايد العجز عن توضيح كلّ هذه المعارف في رؤية شاملة لعمل العقل البشريّ. وبالمثل، درس علماء الاجتماع الطّبقات الاجتماعيّة، والمجتمعات العرقيّة، والحياة في الضّواحي، والجنوح، وتنظيم العمل، وتطوّره، وعمل الدّولة، إلخ. لكن لا أحد يعرف اليوم كيف يتناسق كلّ هذا معاً لتشكيل مجتمع ما.

أخيراً، لقد ترك ازدهار المعارف المتخصّصة وراءه مسألة الطّبيعة البشريّة وطبيعة المجتمعات فهُجرت الأنثروبولوجيا الفلسفيّة، وابتلعتها العلوم الإنسانيّة لاحقاً.

هل انتهى الاستثناء البشريّ؟

كان يمكن أن يتوقّف السّؤال عند هذا الحدّ: أي أن يصبح مهمَلاً في تاريخ الأفكار. لكنّ الرّوح البشريّة تمقت الفراغ. ومع ذلك، فقد ظهرت مؤخراً مرّةً جديدة مسألة ميزة الإنسان انطلاقاً من مجالات أخرى غير العلوم الإنسانيّة... في الواقع، كان البحث في حال الحيوان أوّل ما أعاد طرح مسألة طبيعة الإنسان من منظورٍ جديد.

لقد ساهمت البحوث على مدى العقدين الماضيين في نفي شديد اللّهجة لنظريّات «الاستثناء البشريّ» التي أرادت أن تجعل من الانسان كائناً مميّزاً عن بقيّة عالم الحيوان. وكان داروين قد وضّح أنّ ظهور الجنس البشريّ يندرج في سلالة الرّئيسات. لكنّنا كنا نستمتع مع ذلك في تصديق أنّ الجنس البشريّ «تغيّرت طبيعته» وفقد غرائزه الحيوانيّة. والحال أنّه اكتُشف مؤخّراً أنّ الكثير من أنواع الحيوانات (القرود، والدّلافين، والكلاب، والجرذان، والطّيور، إلخ) لم تُحرَم، بسبب غرائزها، من الذّكاء والوعي والإحساس، وحتّى من أشكالٍ معيّنة من الثّقافة (طرق الصّيد وجمع الثّمار)،

التي اكتسبتها ونقلتها لجماعاتها. وقد ثبت اليوم بوضوح أنّ الطّيور أو الثّدييّات يمكنها أن تتعلّم، وتحفظ، وتُصنِّف، وتحلّ المشكلات، وأن تكوّن التّمثّلات الذّهنيّة. نحنُ نعلم أيضاً أن الشّمبانزي والفيلة والدّلافين تمتلك أشكالاً من الوعي الذّاتي. وأخيراً، أظهرت تجارب ثلاثين عاماً في تعليم لغة الإشارة للقرود العليا (الشمبانزي أو الغوريلا أو البونوبو) أنّ معظمها قادر على استعمال الرّموز، وإتقان مئات الكلمات وربطها بعضها ببعض.

أضِف إلى ذلك أنّه لمن المقبول اليوم أنّ الحيوانات التي وُهبت دماغاً متطوّراً لا تشعر بالألم والسّرور فحسب وإنّما أيضاً بالحزن والفرح والعاطفة، ويمكنها حتى الشعور بالتّعاطف.

أدّت هذه الاكتشافات إلى طرح سؤالين رئيسين: أحدهما أخلاقيّ والآخر فلسفيّ. السّؤال الأخلاقيّ هو التّالي: ما الموقف الذي يجب تبنّيه تجاه أبناء عمومتنا من الحيوانات؟ هل يجب أن نمنحهم حقوقاً مثلما يُطالب المدافعون عن الحيوان؟ أمّا السّؤال الفلسفيّ فيُشكّك في عدم وضوح الحدود بين البشر والحيوانات الأخرى، ويُعيد طرح السّؤال الأنثروبولوجيّ الفلسفيّ القديم: «ما الإنسان»؟ .

من أجل أنثروبولوجيا فلسفيّة جديدة

إنّ مشروع الأنثروبولوجيا الفلسفيّة هذا لا يمكن مع ذلك إحياؤه من دون مراعاة المعارف العلميّة في عصرنا، وهي المعارف المتعلّقة بعلم السّلوك الحيوانيّ وعلم نفس الحيوان، وتطوّر الإنسان، وطبيعة القدرات المعرفيّة البشريّة.

وبالمثل، إنّ مشروع الأنثروبولوجيا الفلسفيّة لا يمكنه التّخلّص من التّفكير النّقدي المتعمّق في الفئات التي استخدمت في التّفكير في خصوصيّة الإنسان: الوعي، والثّقافة، واللّغة، والرّمز...

وأخيراً، يجب على الأنثروبولوجيا الفلسفيّة الجديدة أن تفرض أيضاً على نفسها منهجيّة صارمة تتيح اختبار الفرضيّات المقترحة.

إنّه تحدٍ رائع للفكر في القرن الحادي والعشرين...

الثّبت التّعريفي

اسمية (Nominalisme): مذهب نَظَّر له أبيلار (Abélard)، وهو راهب من القرن الثّاني عشر. يؤكّد هذا المذهب أنّ الأفكار التي نستخدمها للتّفكير في العالم مجرّد أسماء، وليس لها وجود في الواقع. كان الاسميّون يعارضون «الواقعيّين» الذين يرون أنّ المفاهيم يجب أن تعكس ماهيّة الأشياء (لم يُحسم النّقاش حتّى الآن).

أنثروبولوجيا (علم الإناسة) (Anthropologie): الأنثروبولوجيا دراسة فلسفيّة للإنسان. وتتعارض مع الأنطولوجيا (علم الوجود)، وهي دراسة الوجود أو الكينونة. والفلسفة الأنثروبولوجيّة فلسفة إنسانيّة. يقول سقراط: «اعرف نفسك بنفسك واترك الطّبيعة لله». وتدرس الأنثروبولوجيا الثّقافة في نطاق مجتمعٍ ما، فهي جانب من علم الاجتماع.

أنطولوجيا (علم الوجود) (Ontologie): عالج أفلاطون وسبينوزا وهيجل وهايدجر مسألة الوجود التي كانت أوّلاً (بالنّسبة لأفلاطون) النّور الذي يجعلنا نكتشف الأشياء، ثم أصبحت الله (بالنّسبة إلى سبينوزا)، ومن ثمّ التّاريخ (بالنّسبة إلى هيجل)، وأخيراً الوجود الذي يكتمل في كلّ فرد (بالنّسبة إلى هيجل). وتتميّز الأنطولوجيا التي تحلّل النّور الذي «يوجد» كلّ الأشياء والفكر الإنسانيّ نفسه (أفلاطون) من المنطق... والأنطولوجيا التي تبحث عن المطلق هي بالتّأكيد الهدف الأسمى لكلّ فلسفة.

إنسان فائق (Surhomme): محور فلسفة نيتشه إيجاد إنسان يتفوّق على الإنسانيّة. لذلك تراه يهزأ بكلّ من عدَّه التّاريخ عظيماً بين النّاس قائلاً: إنّ الجيل الذي يلد العظماء لم يُولد بعد، ولا يوجد رجل في هذا الزّمان يمكنه أن يتفوّق على ذاته، وكلّ ما بوسع النّاس أن يفعلوه في سبيل المثل العليا هو أن يتشوّقوا إليه ليخرج من سلالتهم في مستقبل الأزمان[48].

---

(48) انظر: فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة، فليكس فارس، مؤسسة هنداوي، 2014، ص 15.

تأليهيّة (Déisme): مذهب التّأليه الطّبيعيّ، ويعني قدرة العقل على معرفة وجود الله من دون معرفة صفاته، وجحد اليوم الآخر ورفض العناية الإلهيّة بدعوى أنّ العالم تحكمه القوانين. ظهر في إنجلترا على يد هربرت الشربري (Herbert of Cherbury) (1583-1648)، الذي يُسمّى أبو الطبيعيّين. ومن ممثّليه في فرنسا فولتير وروسو، وفي إنجلترا لوك ونيوتن وشافتسبري. وهو يهدف إلى تقويض أركان الدّين الفائق للطّبيعة. أمّا في العصر الحديث فيهدف إلى تبرير الدّعوى الدّينيّة وذلك في مواجهة طغيان الدّعوات العلمانيّة الملحدة.

تايلوريّة (Taylorisme): نسبة إلى المهندس الأمريكيّ فريدريك تايلور (1856-1915)، ويقصد بها التّنظيم العلميّ للعمل، الذي يستند إلى مبادئ أساسيّة ثلاثة: تنظيم الإنتاج بالاستناد إلى فصل جذريّ بين التّصوّر والتّنفيذ، وتقسيم النّشاطات إلى مهام أوليّة وغير مصنّفة، واحتساب الأجر مقابل المردود. وقد اعتبر تايلور أنّ هذا التّنظيم جاء لمصلحة الجميع.

تفكيك (Déconstruction): دخل هذا المصطلح القاموس الفلسفيّ على يد هايدجر الذي أراد تقويض أسس الميتافيزيقا الغربيّة. واستعاده دريدا مجدّداً ليبني استراتيجيّة التّفكيك على زعزعة النّظام النّظريّ بكشف بناه التّحتيّة و«اللّا مفكّر فيه» بخنق قواعده. يكشف التّفكيك أيضاً عن الثّنائيّات المتعارضة، مثل مادّة/روح، حيث لا معنى لكلّ كلمة منها إلّا بالإضافة أو بالمقارنة مع الأخرى.

يهدف المشروع التّفكيكيّ أيضاً إلى استعادة الثّنائيّات والتّناقضات والطّرق المسدودة في نصوص الفلسفة الغربيّة، وإلى التّخلّص من كلّ البقايا الميتافيزيقيّة التي تجعل من اللّوغوس ومن المفهوم رمزاً مطلقاً.

توليد (Maïetique): منهج استخدمه سقراط ومعناه استخراج الحقّ من النّفس من خلال توجيه الأسئلة والاعتراضات إلى محدّثيه مرتّبةً ترتيباً منطقيّاً لمساعدتهم على الوصول إلى الحقيقة. وكان سقراط يقول في هذا المعنى إنّه يُولّد نفوس الرّجال.

توماويّة (Thomisme): التّوماويّة جملة النّظريّات المشتقّة من توما الأكويني (1225-1274). وهي تدور حول أنّ المعرفة الإنسانيّة تبدأ من المنظور وترقى بالعقل إلى غير المنظور. ومن ثمّ فالمعرفة الإيمانيّة فائقة للطّبيعة. والله نُدركه بالاستدلال وندرك ماهيّته بالتّنزيه والمماثلة.

ثنويّة (Dualisme): يتأسّس عدد من المذاهب النّفسيّة والأنثروبولوجيّة والفلسفيّة على تعايش مبدأين تفسيريّين متناقضين (روح/مادّة، عقل/جسد، طبيعة/ثقافة، فطريّ/مكتسب...). وتسمّى الأنساق الفكريّة التي تضمّ عنصرين متعارضين أو مختلفين «ثنويّات» مقابلة بـ«الواحديّة» التي تظهر الواقع انطلاقاً من مبدأ واحد. والثّنويّة في فلسفة العقل هي المذهب الذي يُعارِض عالم المادّة بعالم العقل (ثنويّة ديكارت).

حجاج (Argumentation): لغة: اللّجاجة أي التّمادي في الخصومة والجدال. فلسفة: إمّا أنّها سلسلة من الأدلّة تفضي إلى نتيجة واحدة، وإمّا أنّها الطّريقة التي تطرح بها الأدلّة.

داروينيّة (Darwinisme): نظريّة التّطوّرِ الحيويِّ التي عرضها تشارلز داروين وآخرون، وتنصّ النّظريّة على أنّ كُلّ أنواع الكائنات الحيّة تنشأ وتتطوّر من خلال الانْتِقاءِ الطَّبيعِيّ للاختلافات الصّغيرةِ المَوْرُوثه، التي تزيد من قدرةِ الفرد على التّنَافُس والبقاء والتّكاثر.

ترنسندنتالي (Transcendental): في فلسفة كانط، المعنى المحدّد لترنسندنتالي هو «إمكان المعرفة أو استعمالها قبليّاً»، وهو بالتّالي معنى مزدوج يتعلّق إمّا بالإمكان وإمّا بالاستعمال وقبليّاً.

طاو (Tao): ليس الطاو مبدأ ولا عمليّة، ولكنّه أصل جميع المبادئ والعمليّات. ولا يمكن تعريفه بأنّه إلهيّ، فمع أنّ جميع الأشياء تأتي منه ومع أنّه أبعد من الزّمان والمكان، إلّا أنّه حاضر فيهما ولا يتأثّر بالتّغيّرات التي يمرّ بهما.

طاوية (Taoïsme): من الطاو، وتدور حول مكانة الفرد في الطّبيعة، لكنّها على الضّد من الكنفوشيّة، لا تنشغل بالمجتمع إلّا من حيث الفرار منه، وتنحصر في نسق سحريّ ينشد شفاء المرضى، وتجنّب الموت، وتحاشي الأرواح الشّرّيرة الآتية من العالم الآخر. وقد جذبت الطّاوية الذين ينشغلون بالمسائل الدّينيّة وبالحياة الرّوحيّة إلى أن حلّت محلّها البوذيّة.

طمأنينة (Ataraxie): الطمأنينة أو أتراكسيا في الأصل اليونانيّ للفظ: a نفي، taraxis اضطراب، أي نفي الاضطراب. ويعني اللّفظ عند ديمقريطس العلم بقانون الوجود والتّمييز بين الذّات والتزام الحدّ الملائم فيها واجتناب الانفعالات العنيفة. وهي عند الرّواقيين حالة الحكم حين لا يكون للأهواء والانفعالات سلطان على نفس الإنسان، أي حين لا يحسّ ألماً ولا يستشعر شجناً.

ظاهراتيّة (Phénoménologie): الظّاهراتيّة مدرسة فلسفيّة بدأت في أوائل القرن العشرين. تعتمد الظّاهراتيّة على الخبرة الحدسيّة للظّواهر، وتختصّ بدراسة تراكيب مختلف أنواع الخبرات مثل: الإدراك والتّفكير والتّخيّل واستحضار الصّورة الذّهنيّة.

عدميّة (Néantisme): العدميّة، من العدم، حركة فكريّة عميقة التّشاؤم والخيبة، تبلورت بداية في أوروبا في نهاية القرن التّاسع عشر. نقطة انطلاقها هي تحقّقها من موت الله. «مات الله! (...) ونحن من قتلناه! فكيف نعزّي أنفسنا، نحن قتلة القتلة؟ إنّ ما كان أقدس وأقوى ما يملكه العالم حتى الآن نزف تحت سكاكيننا حتى الموت». إذا كان الله قد مات كما يؤكّد نيتشه في **المعرفة المرحة** فالعالم ليس له معنى. لا توجد آخرة، وليست هناك أسس نهائيّة لقيمنا. ولا يمكننا الإيمان بشيء. تنادي العدميّة إذن بخلوّ القيم السّامية وفراغها: الله، الحقيقة. ويمكن أن تؤدّي العدميّة إلى اليأس والشّعور بالعبثيّة والوقاحة أو إلى الفوضويّة الفكريّة التي تدعم مثل إحدى شخصيّات دوستويفسكي فكرة أنّه إذا كان «الله قد مات، فإنّ كلّ شيء مباح» حينئذ!

فلسفة (Philosophie): الفلسفة بحث عن الحكمة، ولا بدّ لازدواجيّة مفهوم الحكمة القديم الذي يشير إلى معرفة الحقيقة وإلى ممارسة الأخلاق في الوقت

نفسه من أن يوجد تفسيرين للفلسفة. يرى الأوّل الفلسفة بشكل أساسيّ معرفة منطقيّة عقلانيّة وبحثاً عن المعقوليّة. وأمّا الثّاني فيعدّ الفلسفة بحثاً أخلاقيّاً، وبحثاً عن مصيرنا الحقيقيّ وتعلّماً للفضيلة. ويستتبع مفهوم الفلسفة دوماً تطوير معرفة منطقيّة عقلانيّة، ونظام معيّن... نقول مثلاً إنّ إميل-أوغست شارتييه (Émile-Auguste Chartier) ولقبه الآن (Alain) كان «فيلسوفاً» لأنّه كان «باحثاً»، وفلسفته هي مجموع أفكاره الموضوعة ضمن نظام. لكنّنا نتكلّم من جهة أخرى على «فلسفة» كانط أو هيجل. إذن الفلسفة علم عقلانيّ وتفسيرٌ مترابط للواقع الملموس...

ما بعد الحداثة (Postmodernité): يقول فرانسوا ليوتار[49] إنّ معسكر أوشفيتز هو «الجريمة التي تفتتح ما بعد الحداثة». كانت الحداثة التي بدأت مع النّهضة وانتشرت مع فكر التّنوير تؤمن بالعقل، وكان عليها أن تقضي على العقائد والخرافات القديمة وأن تأتي مع العلم والتّقنيات العلمية وفظاعة الحروب العالميّة والنّازيّة. وهي وضعت حدّاً للحكاية الكبرى للحداثة: أي الإيمان بتقدّم لا يزول وغير قابل للدّحض.

عرفت فكرة ما بعد الحداثة أوج ازدهارها في الولايات المتّحدة الأمريكيّة ابتداءً من ثمانينيّات القرن العشرين. وتتضمّن على الصّعيد الاجتماعيّ نقد العلم والفكر الغربيّ باعتبارهما قيماً راقية، وتضع الثّقافات والقيم في المستوى نفسه، وتمتدح الاختلاط، وتزاوج الأنواع[50].

مُبرهنة (Théorème): قضيّة مستنبطة من قضايا أخرى.

مُحايث (Immanent): اللّفظ الأجنبيّ مكوّن من مقطعين لاتينيين: im بمعنى في، manere يقيم. يقال علّة محايثة، أي علّة في باطن الذّات الفاعلة، وتقابلها علّة مفارقة.

(49) *Le postmodernisme expliqué aux enfants*, Éditions Galilée, 1986 (2005).

(50) انظر: جان-فرانسوا دورتييه، **فلسفات عصرنا**، ترجمة إبراهيم صحراوي، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، والدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، 2009، ص. 516-517.

معضلة (Aporie): اصطلاح أرسطيّ في أساسه، ويراد به وضع رأيين متعارضين لكلّ منهما حجّته في الجواب عن مسألة بعينها. ويُقصد به عند المحدثين مشكلة منطقيّة غير قابلة للحلّ.

نيتشويّة (Nietzschéisme): يُعدّ نيتشه فيلسوف العدميّة الأكيدة والإرادة. وتعارض كتاباته التّقاليد الكانطيّة والهيجليّة معارضة جذريّة. من وجهة نظر نيتشه، الواقع لا هو واقع ولا هو في صيرورة: «إنّه متتاليات من الظّواهر التي يعيشها الأفراد ويدركونها ذاتيّاً». إذن لا توجد حقائق أو قيم في ذاتها، والكائن يتمثّل في إرادته.

يُطلق نيتشه اسم العدميّة على الأديان والعقائد التي يبنيها الإنسان لنفسه هرباً من رغبته في العيش. ولكن، مع «موت الله» يضيع معنى هذه الأديان والعقائد. فقد حُكم على الإنسان أن يعيش مبدعاً وشاعراً، وأن يؤكّد ذاته بذاته.

لاميّة (Lamaïsme) [بوذيّة تبتيّة][51]: اللّامية أو البوذيّة التبتيّة، نسبة إلى رجل الدّين الذي يطلق عليه اسم «لاما»، هي أحد المذاهب البوذيّة. ويؤمن بها أبناء قوميّات التبت ومنغوليا ويويقو ومنبا ولوبا وتو وتشيانغ. وقد ارتبط هذا المذهب بما يسمّى تناسخ بوذا، كما أنّ التّبت تعتبر نموذجاً للتّداخل بين الدّين والسياسة، وفوق هذا وذاك هناك الدالاي لاما، الذي يسعى إلى فصل التبت عن الصين على نحو جعل البوذيّة التبتيّة مثار اهتمام كبير.

لا أدريّة (Agnosticisme): لفظ ابتكره توماس هكسلي (Thomas Huxley) عام 1869، ومعناه إنكار قيمة العقل وقدرته على المعرفة. ويطلق على الرّأي القائل إن الميتافيزيقا عبث. كما يطلق على المذاهب الفلسفيّة التي تقرر وجود موجودات يستحيل على الإنسان إدراكها مثل وضعيّة كونت، وتطوّريّة سبنسر، ونسبيّة هاملتون، ونقديّة كانط.

---

(51) «البوذية وتهذيب الذات»، موقع الصين اليوم:
http://www.chinatoday.com.cn/ctarabic/2018/kfg/201806/t20180628_800133866.html.

لغة (Langage): اللّغة مجموعة من الكلمات التي تترابط فيما بينها والتي تشكّل جملة تساعد على تبادل الأفكار والمراسلات. ويصبح الأمر أكثر صعوبة حين نحاول إقامة تمايز شديد مع التّواصل الحيوانيّ. ويمكن للمرء أن يتساءل: هل يشكّل غناء العصافير أو رقص النّحل أو غناء الحيتان لغة أيضاً؟

تتواصل الحيوانات فيما بينها بطرق عدّة: الحركات، ووضعيّة الجسم، والرّوائح، والصّراخ... فصراخ القرد عند رؤيته فهداً يمكن أن يكون صرخة خوف تشير إلى وجود قنّاص يهدّد سائر الحيوانات. وتشير لغة النّحل إلى تحديد موقع الغذاء، وتتمثّل في الرّقص الذي يشير إلى المكان (الاتّجاه والمسافة بالنّسبة إلى الخليّة). نحن هنا تجاه قانون يتيح نقل معلومة من إشارات دقيقة تقوم بها النّحلة (يشير عدد الدّورات إلى المسافة، والموقع بالنّسبة لشعاع الشّمس إلى الاتّجاه بالنّسبة إلى القفير)...

لوغوس (Logos): لفظ يونانيّ، واسم مشتق من الفعل légein أي يقول. فاللّوغوس قول، وهذا القول قد يكون كلمة أو عبارة. يقول أرسطو إنّ اللّوغوس يدرِك الكلّيّ الذي هو موضوع العلم. واللّوغوس لدى أفلاطون هو المثال الذي خُلق العالمُ على حسبه. ويُستخدم هذا اللّفظ أيضاً بمعنى حجّة. يذكر ديوجين اللائرسي في كتابه الموجز عن نظريّات بروتاغوراس القضيّة التّالية: إنّ بروتاغوراس هو أوّل القائلين إنّ لكلّ مسألة حجّتان متضادتان.

نرفانا (Nirvana): لفظ سنسكريتيّ يعني «الإطفاء»، ويعني في البوذيّة السلام بلا ألم، وينشأ من جراء الإعدام الأخلاقيّ للذّات. والنّرفانا تفصيلاً: (أ) السّعادة في هذه الحياة الدّنيا بفضل القضاء على الأنانية. (ب) التّناسخ. (ج) إعدام الوعي الذّاتيّ. والنّرفانا عند شوبنهور إنكار إرادة الحياة إنكاراً تاماً، أي محو الميل إلى بقاء الذّات والنّوع.

هَمجيّ (Sauvage): لا تشير كلمة همجيّ إلى فئة عرقيّة بقدر ما تشير إلى صورة معكوسة لحضارة تخدم وظيفة انتقاديّة مركزيّة في الفلسفة الأخلاقيّة والسّياسيّة. يُصنَّف علم الاشتقاق الهمجيّ في خانة الطّبيعة التي لم يشغلها الإنسان: رمَز في

القرون الوسطى إلى نصف حيوانيّة فظّة، واكتسب بعضاً من التّجسيد مع اكتشاف هنود أمريكا الذين سيصبحون حتى اكتشاف بوفانفيل سكان تاهيتي[52]...

(52) لمزيد من التفاصيل، انظر: بيار بونت وميشال ايزار وآخرون، **معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا**، ترجمة مصباح الصمد، بيروت، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2011، ص 937-938.

ثبت المصطلحات

عربي	فرنسي
أبيقورية	Épicurisme
اختزال	Sténographie
استدامة المرحلة الطفولية	Néoténie
استدلال	Heuristique
استعباد	Aliénation
استنباطي	Déductif
براغماتية	Pragmatisme
بوذية	Bouddhisme
تأليهي	Déiste
تأليهية	Déisme
تأمل، نظر	Spéculation
تأملي، نظري	Spéculatif
تايلورية	Taylorisme
اسمية	Nominalisme
أمر شرطي	Impératif hypothétique
أمر مطلق	Impératif catégorique
إنسان فائق	Surhomme
أنطولوجيا	Ontologie
أوليغارشية	Oligarchie
ترسيمة	Schéma
ترنسندنتالي	Transcendental
تطور مشترك	Coévolution
تطورية	Évolutionnisme
تعالٍ/ سُمُوّ	Transcendance
تفكيك	Déconstruction
تمثّل، تصور	Représentation

تحولية	Transformisme
تخلق متوالٍ	Épigenèse
توهم	Fantasme
ثقافة أولية	Protoculture
ثقافوية	Culturalisme
جدل	Dialectique
حجاج	Argumentation
حدس	Conjecture
حصيلة	Synthèse
حكمة	Aphorisme
حياة ثانية (آخرة)	Au-delà
طاوية	Taoïsme
طمأنينة	Ataraxie
ظاهراتية	Phénoménologie
عقل بارع	Esprit de finesse
عقل هندسي	Esprit de géométrie
عقل/ روح	Esprit
علم السلوك الحيواني	Éthologie

توليد	Maïetique
توماوية	Thomisme
خلقية	Créationnisme
دوغمائي	Dogmatique
رسم تخطيطي	Schème
رواقية	Stoïcisme
روح النظام	Esprit de système
سفسطائي	Sophiste
سيد الحقيقة	Maître de vérité
شمولية	Totalitarisme
شيوعية	Communisme
فرضية	Hypothèse
فعل، عمل	Action
فوضوية	Anarchisme
قابلية التكذيب	Falsifiabilité
قدر	Prédestination
قصدية	Intentionnalité
قضية	Thèse

عناية إلهية	Providentialisme
عَوْدية	Récursivité
كلام	Parole
كلبي	Cynique
كونفوشيوسية	Confucianisme
لا أدرية	Agnosticisme
لامية	Lamaïsme
لذة، ملذة، متعة	Plaisir
لغة	Langage
ماهية	Essence
مبرهنة	Théorème
مقاربة	Approche
مقولة	Catégorie
ملفوظ	Énoncé
ملفوظية	Énonciation
مَنْطِقِيٌّ (عالِمٌ بالمنطِق)	Logicien
ميتافيزيقا	Métaphysique
نسب	Filiation

قضية، فرضية	Proposition
كبت	Frustration
مُثل	Idées
محايث	Immanent
مذهب السعادة	Eudémonisme
مذهب اللذة (الهيدونية)	Hédonisme
مذهب إنساني	Humanisme
مرشد	Maître à penser
مصير	Destin
معترف به	Canonique
معضلة	Aporie
نفس	Âme
نفعية	Utilitarisme
نقيضة	Antithèse
نمط	Pattern
نمو، تنمية	Développement
نموذج	Paradigme
نيتشوي	Nietzschéen

نسبوي	Relativiste	واحدي	Moniste
نسبية	Relativisme	واحدية	Monisme

الفهرس